

Nietzsche, vida como obra de arte

Rosa Dias

COLEÇÃO
CONTEMPORÂNEA

Nos últimos anos, a bibliografia de e sobre Nietzsche tem-se ampliado no Brasil, com a tradução da maior parte de seus escritos importantes e com um grande número de colóquios e publicações de qualidade dedicados a sua obra. Este livro vem acrescentar um diferencial reflexivo à fortuna crítica nietzschiana, em diálogo profícuo com outros intérpretes. Rosa Dias nos propõe não apenas levantar e explicar categorias, mas *pensar junto* com o filósofo alemão, tendo em vista um dos aspectos fundamentais de sua produção: a relação entre arte e vida.

Ressalta desde logo o fato de Nietzsche não querer elaborar simplesmente “mais uma” filosofia, mas sim um tipo de pensamento que se incumbe de reavaliar a existência humana como um todo, em suas complexas conexões com o mundo. A primeira implicação é a de que o saber teórico vai ser deslocado (mas não inteiramente banido) por uma prática de vida que, a partir de então, põe o *corpo* em evidência. Sem cair num empirismo inócuo, toda uma conceitualidade ocidental começa a ser reinterpretada e, sobretudo, reavaliada pela ótica do autor de *Assim falou Zaratustra*.

Nesse sentido, o *valor* deixa de ter uma mera função judicativa, para ser o móvel mesmo das ações humanas. O filósofo se transmuta então em avaliador. Como diz Rosa Dias, “sua tarefa deve ser a de criar novos valores que ajudarão a espécie humana a atingir um nível superior”. A vontade de potência que move esse pensamento não se confina mais à abstração conceitual nem ao *corpus* desencarnado da tradição metafísica.

Rosa Dias

Nietzsche, vida como obra de arte

ORGANIZADOR DA COLEÇÃO
Evando Nascimento



Rio de Janeiro
2011

Copyright © Rosa Maria Dias, 2011

PROJETO GRÁFICO DE MIOLO E CAPA

Regina Ferraz

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

D534n Dias, Rosa Maria

Nietzsche, vida como obra de arte / Rosa Dias. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
(Coleção contemporânea : Filosofia, literatura e artes)

Inclui bibliografia
ISBN 978-85-200-0988-8

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Filosofia alemã. 3. Arte e Filosofia. I. Título.

CDD: 193

11-0890

CDU: 1(43)



EDITORA AFILIADA

Todos os direitos reservados. Proibida a reprodução, armazenamento ou transmissão de partes deste livro, através de quaisquer meios, sem prévia autorização por escrito.

Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Direitos desta edição adquiridos pela
EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

Um selo da

EDITORA JOSÉ OLYMPIO LTDA.

Rua Argentina 171 – 20921-380 – Rio de Janeiro, RJ – Tel.: 2585-2000

Seja um leitor preferencial Record.

Cadastre-se e receba informações sobre
nossos lançamentos e nossas promoções.

Atendimento e venda direta ao leitor:
mdireto@record.com.br ou (21) 2585-2002

Impresso no Brasil
2011

da mão que pinta
da garganta que canta
— onde foram cárceres
nasça o espaço
comunal da paz
compartilhada —
da arte: gesto (pintura) ou
(poema) fala:
que se comparte

Haroldo de Campos

Sumário

Introdução	11
------------	----

PRIMEIRA PARTE Vida como vontade criadora

“Do ler e escrever”	23
A conservação e a extensão da potência	32
A crítica da vontade consciente	39
O corpo é o pensador	49
O drama da interpretação	54
A vida como vontade criadora	62

SEGUNDA PARTE A vida em “grande estilo”

Na magia do dionisíaco: “O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte”	85
A arte de “como alguém se torna o que é”	96
“Sê tu mesmo”	102
“Humano, demasiado humano”	107
“Dar estilo ao caráter”	112

Notas	143
Bibliografia	151
Agradecimentos	155



Para Eva e João

Introdução

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche concebe o filósofo como “o homem da responsabilidade mais ampla, que se preocupa com a evolução total da humanidade”,¹ que deve ser não só um homem de pensamento, mas também de ação; por isso, sua tarefa deve ser a de criar novos valores que ajudarão a espécie humana a atingir um patamar mais elevado. É só como filósofo criador que ele pode ser útil ao seu semelhante e aos outros seres vivos. Esses filósofos autênticos também são legisladores: “Eles dizem ‘assim deve ser’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano. [...] Estendem a mão criadora para o futuro e tudo o que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é vontade de poder.”² Esses filósofos do futuro não são dogmáticos; ao contrário dos filósofos tradicionais, que fazem suas interpretações do mundo e acreditam que elas são verdades universais, sabem que sua interpretação é orientada por valores que não são eternos, mas dependem daqueles que criam em determinado momento e segundo um determinado tipo de vida.

A ciência pela ciência, o conhecimento pelo conhecimento, a arte pela arte são princípios estranhos para Nietzsche. Referindo-se a si mesmo, numa carta a Franz Overbeck, de 22 de janeiro de 1883, diz que é “um apolo-gista da vida” e que pretende ser também “um educador da humanidade”. Sua meta é, sobretudo, conduzir o ser humano em direção à própria humanização, tornar-se um mestre verdadeiramente prático e, antes de tudo, desper-

tar a reflexão e o discernimento pessoal indispensável para que os indivíduos não percam de vista uma educação mais completa.

A educação ocupa, na filosofia de Nietzsche, um lugar central. A máxima de Píndaro “Como alguém se torna o que é” dá a direção ao seu projeto educacional. Nosso filósofo, ao constatar a morte de Deus, sabe que tem diante de si um grande desafio, entende que sem Ele o mundo perdeu seu fundamento metafísico.

Como escreveu Arthur Rimbaud em um poema de maio de 1870, “O grande céu está aberto, os mistérios estão mortos”.³ Tal como esse grande poeta francês, e antes dele, nosso filósofo já havia alardeado para o mundo: “Deus está morto!” Em um belo aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche, atônito com esse acontecimento, deu voz ao personagem do “homem louco” que procura Deus. “Como conseguimos”, pergunta, “beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol?”⁴ O mundo do além, de Deus, do Salvador se desfez e os dogmas cristãos afundaram com o Deus morto. Contudo, a constatação dessa morte está longe de propiciar ao ser humano sua libertação, já que, sob o céu vazio e ameaçador, inserido em um mundo impiedoso e cruel, ele percebe que não tem mais um refúgio e que está destinado ao total abandono.

No entanto, o sentido da morte de Deus é ambivalente; não é o mesmo para todos. Embora a morte do grande astro possa abrir um campo de múltiplas possibilidades, trazer grande alívio para o ser humano, pode também provocar situações de imensos riscos, entre os quais o niilismo passivo, para o qual “tudo é vão e nada vale a pena”.

Nietzsche, como médico da civilização, temeroso de um niilismo passivo radical, procura, por todos os meios, apontar para a necessidade da educação do ser humano para que ele possa fazer frente ao absurdo da existência, dando novos sentido e objetivo para o seu cotidiano.

Exorta cada um a esculpir sua existência como uma obra de arte. A vida deve ser pensada, querida e desejada tal como um artista deseja e cria sua obra, ao empregar toda a sua energia para produzir um objeto único.

Mantendo a arte de viver em primeiro plano, Nietzsche investe todo o seu saber na tarefa de descobrir e inventar novas formas de vida. Convida o ser humano a participar de maneira renovada na ordem do mundo, construir a própria singularidade, organizar uma rede de referências que o ajude a se moldar na criação de si mesmo. E tudo isso só pode ser feito contra o presente, contra um “eu” constituído.

O ser humano é um hábil experimentador de si mesmo; seu espírito está em constante metamorfose. O filósofo deve ser o instrumento ativo dessa metamorfose, dessa arte da transfiguração, e isso só é possível incentivando continuamente a experimentação, os ensaios, as tentativas de renovação. Trata-se, sim, a cada instante, de tentar tudo, qualquer que seja o resultado. Nietzsche concebe a vida como um risco em que se pode ganhar ou perder isso porque tudo é novo, inédito e perigoso. Nosso filósofo concordaria com Guimarães Rosa quando esse diz que “Viver é muito perigoso...”⁵ e, ao mesmo tempo, que “Viver nem não é muito perigoso?”.⁶ E ambos sabem que o sentido das experimentações vem depois, em um segundo momento, quando a vida se apropria de tudo isso para batizá-las, hierarquizá-las, finalizá-las.

A vida é um conjunto de experimentações que o ser humano vivencia. Por essência, ela é criação generosa de formas; é artista e, como acontece em toda atividade artística, não visa a nada fora da própria atividade. Tal como o pintor que pinta por pintar e o músico que toca por tocar, a vida vive por viver. É preciso viver de tal modo que viver não tenha nenhum sentido — e é justamente isso que dá sentido à vida.

É assim que a educação, tal como Nietzsche a concebe, investe num projeto de singularização do indivíduo de tal modo que ele possa educar-se acima da massa indistinta do rebanho. Ele não pretende conduzir os jovens para um frio e estéril conhecimento dobrado sobre si mesmo, indiferente ao mundo que o rodeia, mas, sim, educá-los para uma humanidade rica e transbordante de vida. O filósofo de *Schopenhauer como educador* prescreve uma educação da sensibilidade: sem os sentidos enriquecidos, sutis e um gosto refinado, o homem não pode ser um criador de ideias. Eis o essencial: ele deve fazer face à trágica situação da vida sem Deus e “tornar-se o que é”. Tal é o programa do filósofo artista para uma cultura, desengajada de todo particularismo nacional, de toda “atualidade”, de toda “utilidade” e, principalmente, liberta de todo fanatismo religioso e político.

* * *

Este estudo compõe-se de duas partes. Na primeira, intitulada “Vida como vontade criadora”, procuraremos dar conta do que Nietzsche pensa por vida como vontade criadora; na segunda, intitulada “A vida em grande estilo”, explicitaremos o que nosso filósofo compreende por vida como obra de arte.

Toda essa primeira parte será dedicada a refletir sobre o conceito de vida como vontade de potência. A vida foi definida a partir da ótica da arte, que privilegia o aspecto de intensificação da potência. O conceito de vida adquiriu uma nova significação — vontade de potência — quando Nietzsche privilegiou as forças criadoras em relação às forças inferiores de adaptação. Viver não é apenas adaptar-se às circunstâncias externas; a vida é, antes de tudo, atividade criadora. A adaptação é o resultado da ação da vontade de potência.

Ao dizer que vida é vontade de potência, Nietzsche não pretende defini-la como se ela fosse uma “coisa” passível de receber uma conceituação. Quis ele trazer à luz um aspecto escamoteado pela definição de Herbert Spencer e Charles Darwin: o de potência criadora da vida. Vista pela ótica da arte, a vida é atividade formadora. Ela mesma “é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação”.⁷ Como atividade criadora, ela não quer conservar-se; antes de tudo, quer crescer. Como vontade de potência, apropria-se de alguma coisa para impor-se uma forma, um sentido, uma função, uma nova direção.

Tendo estabelecido que vida é vontade de potência, e desejando fazer a ligação entre vida, arte e pensamento, procuramos analisar o que Nietzsche entende por vontade de potência, como forma de interpretar o mundo. Mostraremos que o pensamento, por mais hostil que seja à vida, é sempre expressão de uma forma de vida; que o modo de produção de nossos valores não se dá sempre da mesma maneira e é a partir de uma abundância ou de uma carência de vida que eles são criados. Essa atividade

que interpreta o mundo, que dá forma, é, em quase sua totalidade, inconsciente. A consciência é apenas um instrumento para deixar aparecer uma atividade mais fundamental: a dos impulsos. Só existe interpretação criadora quando uma plenitude de forças exige novas configurações. A multiplicidade dos impulsos hierarquizados por uma vontade forte produz uma interpretação sadia, que abre caminho para novas formas de vida. A multiplicidade dos impulsos anarquizados, rebelados contra a vontade, motiva uma interpretação doentia que não cria valores; pelo contrário, não faz mais do que se adaptar ao que já está estabelecido.

Também o pensamento filosófico é expressão dos impulsos anarquizados ou hierarquizados, da vontade que nega ou da vontade que afirma a potência. Um olhar atento através da tradição filosófica leva Nietzsche a admitir que toda filosofia, com raríssimas exceções, foi produzida a partir da conservação. Fazendo a crítica aos valores superiores à vida e aos princípios dos quais eles dependem, nosso filósofo propõe um novo princípio a partir do qual os valores devem ser criados: a vontade afirmativa de potência. É preciso que o pensamento produza uma vida que queira mais vida, que seja a expressão de uma vontade de intensificar a potência.

O mundo são nossas interpretações. As diferentes óticas a partir das quais nossos valores são criados são essenciais à vida. É falta de modéstia decretar que só são válidas as perspectivas tomadas de um único ângulo. A interpretação que nega a existência acredita poder dizer a verdade do mundo. Interpretar o mundo não é conhecê-lo, mas criá-lo. É criando o nosso mundo que nos tornamos cocriadores do mundo, porque sem nós, sem nossa

interpretação, esse mundo que é nosso não poderia existir. Os pessimistas instituíram o seu mundo, mas isso não quer dizer que não existam outros mundos. Para Nietzsche, o pessimismo moderno é uma expressão que aponta para a inutilidade do mundo moderno, mas não do mundo e da existência. A pluralidade de perspectivas é, ao contrário do que sempre se pensou, um sintoma de força. Uma sociedade não é livre para permanecer jovem — não é permitido a ela viver sem envelhecer. A decadência em si mesma nada tem de condenável. O que não se pode permitir é que a decadência contamine as partes sadias de um organismo.

Nietzsche não condena os filósofos por terem dado fôlego aos seus preconceitos; critica-os, sim, por terem escondido, de si e dos outros, que suas teorias são um comentário de seus preconceitos, isto é, de suas avaliações.

O essencial da doutrina da vontade criadora, da vontade que interpreta o mundo, é que ela não é um meio para mascarar uma existência insuportável, mas um meio para realçar um sentimento de força. O essencial nesse “novo caminho para o sim”, que a filosofia de Nietzsche nos apresenta, é estabelecer a relação entre arte, vida e pensamento. Visto pela ótica da vida e da arte, ele é, indubitavelmente, um dizer sim à vida, um dizer sim ao ato criador.

Na segunda parte do estudo, intitulada “A vida em ‘grande estilo’”, ainda na perspectiva da relação vida e arte no pensamento de Nietzsche, explicitaremos o que ele entende por vida como obra de arte. Para isso, teremos como guia duas de suas afirmações: uma, que se encontra em *O nascimento da tragédia*; outra, em *A gaia ciência*. Em *O nascimento da tragédia*, a afirmação está expressa da

seguinte maneira: “Só como *fenômeno estético* a existência e o mundo aparecem eternamente justificados”. Em *A gaia ciência*, essa afirmação reaparece com algumas modificações: “Como fenômeno estético, a existência é sempre, para nós, *suportável* ainda.” Como veremos, embora existam semelhanças entre essas afirmações, já que as duas relacionam vida e arte, elas se encontram em contextos filosóficos totalmente diferentes; por isso têm significações diferentes.

Quatorze anos após a primeira edição de *O nascimento da tragédia* (1872), Nietzsche acrescenta a ela um prefácio que denomina de “Tentativa de autocrítica” (1886). Nele se encontra a afirmação: “A existência do mundo só se *justifica* como fenômeno estético.” Revendo o que ali havia escrito, revela ter ousado pensar a arte na perspectiva da vida. A questão metafísica — “que é a arte?” — coincide com a questão existencial — “qual o sentido da vida?”. A vida tem como propósito a arte, a arte é uma necessária proteção da vida e a vida só se justifica como fenômeno estético.

Assim, nessa primeira obra, vida e arte são tratadas, principalmente, na perspectiva das poesias épica e trágica gregas e a partir do que ele chama de “impulsos artísticos da natureza”: o apolíneo e o dionisíaco. Por meio da arte, o povo grego — tão singularmente apto ao sofrimento — justificou a existência, unindo vida e arte. A vontade helênica, diante do perigo que corria o povo helênico de sucumbir à destruição, para incentivá-lo a continuar vivendo, põe diante dele um espelho transfigurador. Uma tela de formas luminosas e brilhantes, feita nos sonhos e nos entressonhos e que apresenta, por assim dizer, a imagem dos deuses olímpicos, belos e perfeitos, para que os gregos pudessem nela se mirar e, invertendo a sabedoria

de Sileno, poderem dizer: a pior de todas as coisas é morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia.

Embora Nietzsche apresente a arte apolínea como legitimadora da existência, reconhece que a solução dada por ela é ainda superficial, pois, a cada manifestação embriagadora, rompia-se o invólucro da individuação, o sustentáculo da serenidade, e os gregos se viam mergulhados no devir da vontade, prontos para nela desaparecer. O perigo está revelado no pessimismo da sabedoria de Sileno. Contudo, os artistas dionisiacos criaram uma forma mais duradoura de legitimar a existência do que aquela que se tornou possível com a transfiguração apolínea: conceberam a tragédia, que tem o poder natural de cura contra o impulso dionisiaco bárbaro, que destrói todos os valores gregos de civilização.

Nos livros que se seguem a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não faz mais menção aos “impulsos artísticos da natureza”. Em *A gaia ciência*, a relação vida/arte está posta em outros parâmetros, apesar de ele fazer uma afirmação que se assemelha muito à de sua primeira obra: “Como fenômeno estético, a existência ainda nos é *superável*” e, por meio da arte, nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno.”⁸

Como já vimos anteriormente, se compararmos as duas afirmações — a de *O nascimento da tragédia* e a de *A gaia ciência* — perceberemos que há algo nelas que as torna diferentes, que denota uma mudança importante no modo de Nietzsche conceber a arte. Enquanto a primeira aparece no contexto de reflexão sobre a obra de arte, seja o drama musical grego ou wagneriano, a segunda diz respeito a outro tipo de arte: da vida como obra de arte.

Em “Opiniões e sentenças diversas” (1879) e em “O andarilho e sua sombra” (1880), há outro ponto de vista, a partir do qual Nietzsche revaloriza a arte. Não se trata mais certamente de nenhum que leve o homem a evadir-se de si mesmo, a buscar o fantástico, o além-mundo, mas da arte de criar a si mesmo como obra de arte, isto é, de sair da posição de criatura contemplativa e adquirir os hábitos e os atributos do criador, ser artista de sua própria existência.

E como fica a própria arte das obras de arte nessa tarefa de criar a si mesmo como obra de arte? Nietzsche não se põe contra as obras de arte. Opõe-se, sim, em primeiro lugar, à deificação das obras de arte, ao pensamento que, por atribuir todos os privilégios da criação ao gênio, deixa de criar a si mesmo; em segundo lugar, ao desperdício de forças. Somente aqueles que trazem consigo um excedente de forças deveriam a ela se dedicar.

O segundo volume de *Humano, demasiado humano* é, então, porta-voz de um deslocamento do centro de gravidade da filosofia de Nietzsche sobre a arte — a passagem da reflexão sobre as obras de arte para uma reflexão bem particular, a vida mesma considerada como arte. Desse modo, Nietzsche diminui ainda mais a separação entre vida e arte; pensa tornar possível a criação de belas possibilidades de vida.

PRIMEIRA PARTE

Vida como vontade criadora

*Todo tormento. Comigo, as coisas não
têm hoje e ant'ontem amanhã: é sempre.
Tormentos. Sei que tenho culpas em
aberto. Mas quando foi que minha culpa
começou? O senhor por ora mal me
entende, se é que no fim me entenderá.
Mas a vida não é entendível.*

João Guimarães Rosa

“Do ler e escrever”

A escritura aforística e fragmentária de Nietzsche permite que espíritos desavisados (os que abrem um livro ao acaso) façam uso dele a seu bel-prazer. Para o filósofo, os piores leitores são, em primeiro lugar, aqueles “que agem como soldados saqueadores: retiram alguma coisa de que podem necessitar, sujam e desarranjam o resto e difamam todo o conjunto”;⁹ em segundo lugar, aqueles espíritos vulgares que têm um hábito repugnante de, na palavra mais profunda e mais rica, não ver senão a banalidade de sua própria opinião.¹⁰

Para nós, leitores da obra de Nietzsche, que pretendemos comunicar o que há de grande em seu pensamento, um problema então se apresenta: como interpretar um texto que nos concerne, que é atual, sem reduzi-lo à banalidade? Como escrever de forma que se possa “indicar uma vitória, uma superação *de si mesmo*, que deve ser comunicada para o benefício dos outros”?¹¹

Se, por um lado, a escritura aforística seduz os espíritos superficiais, por outro, por não ser sistemática, não é fácil de ser captada por quem dela se aproxima com a finalidade de analisá-la. A propósito da dificuldade que se pode encontrar para compreender um texto, Nietzsche tem algumas palavras a dizer:

Não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente não ser compreendidos. De forma nenhuma constitui objeção a um livro o fato de uma pessoa achá-lo incompreensível: talvez isso estivesse justamente na intenção do autor — ele não queria ser compreendido por “qualquer um” (*irgend Jemand*). Todo espírito e gosto mais nobre, quando deseja comunicar-se, escolhe também os seus ouvintes; ao escolhê-los, traça de igual modo

a sua barreira contra “os outros”. Todas as mais sutis leis de um estilo têm aí sua procedência: elas afastam, criam distância, proíbem “a entrada”, a compreensão, como disse — enquanto abrem os ouvidos àqueles que nos são aparentados pelo ouvido.¹²

Uma observação se faz necessária: nem todos os textos de Nietzsche se apresentam sob a forma de aforismo; há uma multiplicidade de estilos em Nietzsche. Ele se utilizou do gênero dissertativo em *O nascimento da tragédia* (1872), na *Genealogia da moral* (1887), nas quatro *Extemporâneas: David Strauss, o devoto e o escritor* (1873), *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), *Schopenhauer como educador* (1874) e *Wagner em Bayreuth* (1876), do polêmico em *O caso Wagner* (1888), do autobiográfico em *Ecce homo* (1888), do “poético didático” em *Assim falou Zaratustra* (1883-1885) e do poético em *Ditirambos de Dioniso* (1888).¹³ O aforismo, porém, é a sua forma predileta. E existem numerosas razões para essa preferência que podem mesmo justificar sua escolha: a familiaridade filológica com os textos fragmentários da Antiguidade (Demócrito, Heráclito, Empédocles etc.); sua afeição pela estética clássica francesa (La Rochefoucauld, Chamfort); a necessidade de dar agilidade ao seu “nomadismo espiritual”; a recusa de criar um sistema filosófico; a possibilidade de retomar os mesmos pensamentos, fazendo-os variar de maneira por vezes muito pequena, para lhes dar entonações musicais como fazem os músicos e, por fim, o privilégio da forma, o desejo de fazer apagar a metafísica diante da arte.

A preferência pelo estilo fragmentário ainda tem outro sentido. Atormentado pelo uso que os maus leitores poderiam fazer de suas obras, Nietzsche escolhe esse estilo, de

modo a selecionar seus leitores: “Escrevo de modo que nem o populacho, nem os *populi* [povos], nem os partidos de qualquer espécie me queiram ler.”¹⁴ Mas nem mesmo esse cuidado impediu que seus textos fossem mal interpretados por esses maus leitores.

Aos olhos de Albert Camus, nenhum outro filósofo foi tão injustiçado quanto Nietzsche. Ele escreve, em 1951, em *O homem revoltado*:

Na história da inteligência, com exceção de Marx, a aventura de Nietzsche não tem equivalente; jamais conseguiremos reparar a injustiça que lhe foi feita. Sem dúvida, conhecem-se filosofias que foram traduzidas, e traídas, no decurso da história. Mas até Nietzsche e o nacional-socialismo, não havia exemplo de que todo um pensamento, iluminado pela nobreza e pelo sofrimento de uma alma excepcional, tivesse sido ilustrado aos olhos do mundo por um desfile de mentiras e pelo terrível amontoado de cadáveres dos campos de concentração.¹⁵

Nietzsche, “o bom europeu”, foi traído; o sentido profundo do seu pensamento foi traído. Há um abismo separando Nietzsche de Adolf Hitler.

Só uma arte da calúnia, tal como a descreve Beaumarchais em *O barbeiro de Sevilha*, ato II, cena VIII, pode transformá-lo em um incentivador da raça ariana.

O que sabemos de toda essa infâmia contra Nietzsche começa com um grupo de universitários aficionados à ideologia hitlerista, que tentaram mostrar que nosso filósofo era o mais genial precursor do nacional-socialismo. O aristocratismo de Nietzsche e sua concepção de vontade de potência seduziram alguns dos importantes intelectuais da direita alemã, que, erroneamente, deduziram que Nietzsche era o irmão espiritual de Hitler.

Em 1935, Hitler, aproveitando-se dessa falsa interpretação, assegurou a Elizabeth Förster Nietzsche, irmã do filósofo, que estava resolvido a financiar um monumento à memória de Nietzsche ao lado da Villa Silberblick, e que esse seria o lugar de encontro para a juventude. Ali poderiam ser realizados seminários, nos quais deveria ser explicada a doutrina da “raça superior”.

Mas, já em janeiro de 1937, quando o pensamento do filósofo ainda estava sendo usado de modo equivocado pelos nazistas, na França alguns intelectuais, entre os quais, Klossowski, junto com George Bataille e Jean Wahl, participavam de uma coletânea da revista *Acéphale*, intitulada “Nietzsche e os fascistas: uma reparação” (com o artigo “A criação do mundo”). Esses autores defendem Nietzsche da acusação de ter sido um precursor da ideologia do nacional-socialismo e fazem ver que o seu pensamento tinha sido falsificado por sua irmã, com o intuito de transformá-lo no filósofo do pangermanismo e do antissemitismo, mostrando que uma leitura atenta das obras e cartas de Nietzsche deixaria transparecer que a teoria das raças e o mito da raça ariana, base das concepções hitleristas, eram profundamente estranhos ao filósofo de *Assim falou Zaratustra*.

Além disso, as observações de Nietzsche sobre os alemães são sempre de uma impiedosa severidade. Quando ele imagina uma espécie de homens absolutamente contrários aos seus instintos, é sempre um alemão que se apresenta a seu espírito. O imperialismo bismarckiano o revolta. Ele se apresenta como o último alemão antipolítico, que pertence à raça goethiana de alemães, de bons europeus abertos a todas as correntes do espírito, livres de todo chauvinismo.

Em seu livro *Nietzsche, o bufão dos deuses*, Maria Cristina Franco Ferraz faz uma exposição detalhada das afirmações de Nietzsche contra o movimento antissemita. Para mostrar o quanto Nietzsche estava insatisfeito com esse movimento, é importante reproduzirmos uma carta de 29 de março ao Theodor Fritsch, que provavelmente lhe enviara alguns números da *Antisemitischen Correspondenz*, publicação que circulava entre os militantes do movimento antissemita. Nietzsche escreve:

Devolvo, pela presente, os três números do jornal *Correspondência* que o senhor me enviou, agradecendo pela confiança com que me permitiu dar uma olhada na bagunça de princípios que se encontra na base desse estranho movimento. Peço, no entanto, não mais remeter, de agora em diante, tal gênero de publicação: temo acabar, finalmente, perdendo a paciência. (...) Essas constantes falsificações absurdas e acomodações de conceitos vagos, como “germânico”, “semita”, “ariano”, “cristão”, “alemão” — tudo isso poderia, no final das contas, acabar me irritando seriamente e tirando-me da irônica complacência com que, até agora, tenho considerado as virtuosas veleidades e o farisaísmo dos alemães atuais. E, finalmente, o que o senhor acha que sinto quando vejo o nome de Zaratustra na boca de antissemitas?¹⁶

Entre 1883 e 1885, Nietzsche escreve *Assim falou Zaratustra* e acrescenta ao título um subtítulo: “Um livro para todos e para ninguém”. Se olharmos esse subtítulo com os olhos que leram o aforismo 381 de *A gaia ciência* (1881-1882), veremos que ele dirige esse escrito não para o “*profanum vulgus*”, o rebanho, mas para “alguém” que se distingue pela nobreza de alma, que mantém com o texto uma relação amorosa. Esperamos fazer parte desses leitores.

A escritura aforística exige uma leitura munida de uma arte, a arte da interpretação; contudo, a forma aforística traz algumas dificuldades. E isso porque, atualmente, não lhe é dada *suficiente importância*. “Bem cunhado e moldado, um aforismo não foi ainda ‘decifrado’ ao ser apenas lido: deve ter início, então, a sua *interpretação*, para a qual se requer uma arte da interpretação.”¹⁷

A primeira dificuldade que enfrentamos, ao nos depararmos com o estilo aforístico, fragmentário, é sua brevidade. O aforismo é uma forma que Nietzsche encontrou para expressar seus pensamentos que não foram produzidos no conforto de um gabinete, mas ao longo das grandes caminhadas. “Só os pensamentos que nos vêm quando andamos têm valor.”¹⁸ Ele não cessa de criticar o autor de *Cartas exemplares*, Gustave Flaubert, pelo seu sedentarismo, pelo fato de ele pensar e escrever sentado. Assim, atribuindo valor só “aos pensamentos caminhantes”, Nietzsche desconfia de todos os homens de sistema e mesmo os evita com cuidado — “a vontade de sistema é, ao menos para nós, pensadores, algo que compromete, uma forma de imoralidade”.¹⁹

Existem leitores de Nietzsche que se comprazem em apontar aspectos contraditórios em seu pensamento. O problema está no fato de, na exposição sistemática, as partes (ou elementos de um todo) encontrarem-se coordenadas entre si, funcionando como uma estrutura organizada, e, na exposição aforística, elas não formarem um todo, porque cada uma já é um todo. Um fragmento é posto um depois do outro, sem manter uma relação necessária com aquele que o antecede ou com o que sucede a ele. Nietzsche procura ver um acontecimento sob

muitos pontos de vista. Ele ataca o adversário a partir de vários ângulos — de tal modo que os que insistentemente denunciam no pensamento do filósofo as contradições são aqueles que justamente excluem a pluralidade de pontos de vista. Um pensamento como o de Nietzsche, ligado ao movimento de busca, que é experimental, não se pretende objetivo: ele está relacionado a um indivíduo, a um momento de sua história.

Há ainda uma distinção importante a fazer entre a escritura aforística e a escritura sistemática. A escritura aforística, por ser a escritura do pensamento que nasceu ao ar livre, é descontínua. Entre um fragmento e outro, há um espaço indeterminado que não separa nem junta os fragmentos. Esse espaço em branco é, para o aforismo, aquilo que a pausa é para a música: um vazio cheio de significação. A fala descontínua e intermitente da escritura aforística deixa vazar para o pensamento a exterioridade. As pequenas histórias, as experiências vividas são elementos que devem entrar no texto, isto é, que o texto agencia para a sua compreensão. “Para aquilo que não se tem acesso por vivência, não se tem ouvido”,²⁰ escreve Nietzsche. A escritura sistemática, por ser contínua, ignora o vazio. O espaço em branco deve ser preenchido a qualquer custo, de modo a não ficar à mercê do acaso e da exterioridade.

A forma aforística, o estilo fragmentário, é a escritura mesma da vontade de potência, afirmativa e leve. Nietzsche não quer escrever à maneira dos eruditos, que desconheciam o sabor das palavras, o equilíbrio das frases; deseja, antes de tudo, aprisionar no seu estilo alguns espíritos alegres: “Aplicar-me-ei como me aplico no meu

teclado e quero tocar, por fim, não apenas trechos apreendidos, mas fantasias livres, livres tanto quanto possível, embora sempre lógicas e belas.”²¹

Se algumas coisas foram ditas a respeito do estilo de Nietzsche, pouco ainda dissemos a respeito de como o leitor deve se aproximar de um texto como o dele, que se pretende vivo depois de ter se desprendido do autor. Interpretar um texto não é “explicá-lo”.²² Um mesmo texto admite inumeráveis interpretações: não existe uma interpretação justa. Não há como revelar a verdade de um texto. O texto original nos é inacessível; por isso mesmo, não se deve manter com um texto uma relação servil. “Aquele que conhece o leitor nada mais faz pelo leitor. Mais um século de leitores e até o espírito estará fedendo.”²³ Se pensarmos como Borges, que o *texto definitivo* não corresponde senão à religião e ao cansaço, não estaremos longe do que Nietzsche pensou ao dizer que um texto admite um número infinito de interpretações. O culto do texto original, do significado do texto, só pode ter sido produzido por aqueles que se sentiam impotentes para criar. Interpretar um texto não é explicá-lo, não é transportá-lo de uma linguagem para outra linguagem como se a primeira fosse referência para a segunda; ao contrário, é essa que dará uma nova forma, um novo conteúdo à primeira. A arte de interpretar um texto é uma recriação. Não há leitura sem interpretação e toda interpretação equivale a uma dominação, a uma nova apropriação.²⁴ Não há uma leitura sem reescritura, sem uma recriação, que nada mais é do que a doação de uma nova forma, uma reconfiguração de um novo estilo. Um texto pode ser visto de diferentes pontos de vista. Há forças que se apoderam de um texto dando a ele um sentido restrito

e negativo, e outras que o fazem com a finalidade de manter com ele uma relação de afinidade. Essas são as que fazem com que o texto sobreviva. Elas utilizarão o texto original como pretexto para uma nova criação: “Se me explico, me implico./ Não posso a mim mesmo interpretar./ Mas quem seguir sempre o seu próprio caminho:/ minha imagem a uma luz mais clara também levará.”²⁵

Para chegar a manter uma relação de afinidade com o texto, é necessário seguir à risca o que Nietzsche nos ensina no § 5º do Prólogo de seu livro *Aurora* (1880-1881):

Pois filologia é a arte venerável que exige de seus cultores uma coisa acima de tudo: pôr-se de lado, dar-se tempo, ficar silencioso, ficar lento — como uma ourivesaria — e saber que, ao usar a palavra, tem trabalho sutil e cuidadoso a realizar e nada consegue se não for lento. Justamente por isso, ela é hoje mais necessária do que nunca, justamente por isso ela nos atrai e encanta mais, em meio a uma época de “trabalho”, isto é, de pressa, de indecorosa e suada sofreguidão, que tudo quer logo “terminar”, (...) ela ensina a ler bem, ou seja, lenta e profundamente, olhando para trás e para diante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados... Meus pacientes amigos, este livro deseja apenas leitores e filólogos perfeitos: aprendam a ler-me bem!²⁶

Antes de tudo, é necessário elevar a leitura à altura de uma arte, “faz-se preciso algo que precisamente em nossos dias está bem esquecido (...) para o qual é imprescindível ser quase uma vaca, e não um ‘homem moderno’: o ruminar...”.²⁷ Ruminar não é uma elucubração da consciência, nem uma combinação de conceitos. É uma atividade que nos permite refazer a experiência do autor, apropriar-se do seu pensamento e assimilá-lo. Um livro não é uma coisa em si, nem um substrato que podemos

“desinteressadamente” explicar. Ruminar significa ler com “interesse”.

A leitura lenta, cuidadosa e atenta nos possibilita refazer a experiência do autor, isto é, entrar no devir de sua obra. No momento mesmo em que nos sentimos tocados pelo texto, no momento em que ele nos interessa, aflora a nossa experiência, passamos a interpretar o texto a partir de nosso ângulo. A interseção de linhas de experiência diferentes, transpostas para um mesmo texto, faz com que o livro do autor estudado mantenha-se vivo. Ao assimilar, transformar em sangue próprio o sangue alheio, fazemos confluir todo o passado para o presente e mantemos a imortalidade do insistente movimento que quer criar: “Uma sentença é um elo de uma cadeia de pensamentos, ela exige que o leitor reconstitua de novo essa cadeia a partir de seus próprios meios: isso significa exigir muito [...]. Uma sentença para ser degustada tem de ser ruminada com outros ingredientes (exemplos, experiências, histórias). Isso a maioria não entende e portanto podem expressar em sentenças inquietudes de forma impensada.”²⁸

A conservação e a extensão da potência

Sim, vontade de potência é vida. Estranho começo para um estudo que quer apenas levantar questões ou, na melhor das hipóteses, indicar algumas pistas para uma possível compreensão do conceito de vida no pensamento de Nietzsche. Estranho começo, mas não sem propósito, pois a afirmação é o mais alto poder da vontade. Assim, não nos parece que essa palavra-eixo deva ser alterada. Esse “sim” inicial afirma a terra, a vida, a unidade vida e pensamento.

Desde o início da metafísica, com Platão, quando o conhecimento foi erigido à instância soberana, a juiz da vida, e oposto a ela, é que o sentido da afirmação foi perdido, se não totalmente, pelo menos no seu traje constante, cotidiano, figurando apenas nos hábitos domingueiros, nos dias de festa, nas horas de lazer.

O filósofo de *Assim falou Zaratustra*, ao formular o conceito de vontade de potência, como bem mostra Deleuze em seu livro *Nietzsche*, tinha como perspectiva trazer de volta a vida como princípio que faz do pensamento algo de ativo e o pensamento como elemento afirmador da própria vida.²⁹ A própria disjunção vida/pensamento é elaborada a partir de um modelo de vida — do modelo de vida reativa que encontra no pensamento meios de expressá-la e conservá-la. Para Nietzsche, pensar, sentir, avaliar são sempre sintomas das formas de vida, de sua plenitude, de sua potencialidade ou de suas obstruções, seus cansaços e empobrecimentos. Em um *fragmento póstumo*, ele faz algumas perguntas: “Que valem nossas apreciações valorativas e nossas próprias tábuas de leis morais? *O que resulta de sua dominação?* Para quem? Em relação a quê? — Resposta: para a vida. Mas *o que é vida?* Aqui se faz, portanto, necessária, uma nova concepção mais precisa do conceito de ‘vida’: minha fórmula sobre isso se enuncia: a vida é vontade de potência.”³⁰

No fragmento acima citado, encontra-se uma curiosa pergunta: o que é vida? E uma não menos inquietante afirmação: é preciso que se dê ao conceito de vida uma nova versão; vida é vontade de potência.

A arte da interpretação requer, como já observamos, lentidão e paciência. Enveredados nessa difícil arte e dificultados diante da multiplicidade de aberturas que o tex-

to nos propõe, julgamos necessário escolher um ponto de partida: o conceito de vida.

Como bem observa Scarlett Marton em seu livro *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, foi em *Assim falou Zaratustra*, em “De mil e um fitos”, que Nietzsche introduziu o conceito de vontade de potência.³¹ Referindo-se aos valores dos povos, afirma: “Uma tábua de valores está suspensa sobre cada povo. Vede, é a tábua do que ele superou; é a voz da sua vontade de potência.”³² Todavia, é, na seção intitulada “Da superação de si” que o filósofo equipara o conceito de vontade de potência ao de vida. Nesse momento, caracteriza a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do homem, mas de todo ser vivo.³³

A vida, como vontade de potência, como eterno superar-se, é, antes de tudo, atividade criadora e como tal é alguma coisa que quer expandir sua força, crescer, gerar mais vida. “A adaptação interna às circunstâncias externas”,³⁴ a maneira como Herbert Spencer definiu a vida, é apenas uma das direções que a vontade de potência tomou, expressa apenas o seu aspecto de conservação; mas esse não é o aspecto que caracteriza todo ser organizado. O aspecto principal é o da intensificação da potência e a partir dele é que a vida deve ser definida.

Entre os teóricos que definiram a vida a partir da vontade de conservação, Nietzsche encontrou Darwin. Contra o princípio “luta pela vida”, incide sua ponta de lança:

Vejo todos os filósofos, vejo a ciência de joelhos diante da realidade da luta às avessas pela existência, tal como ensina a escola de Darwin — a saber: por toda parte, os que estão por cima, os que sobrevivem, comprometem a vida e o valor da vida. — O erro da escola de Darwin tornou-se

para mim um problema: como se pode ser tão cego para enganar-se justamente aqui?³⁵

Darwin aplicou à natureza a teoria de Thomas Robert Malthus sobre a população. Para esse, as populações crescem em progressão geométrica, enquanto os meios de subsistência poderiam crescer em progressão aritmética, de tal modo que o excesso de população poderia ser a causa de todos os males, de toda a miséria. Darwin, então, partiu da opinião malthusiana de que há uma desproporção entre a multiplicidade dos seres vivos e os meios de subsistência, o que produz a luta pela vida, pela sobrevivência, e conclui que, nessa luta, sobrevivem apenas os mais aptos, que são aqueles cujas funções se adaptaram melhor às exigências do meio. As circunstâncias exteriores exigem do animal adaptações sucessivas e, mais fundamentalmente, requerem que as transformações que são benéficas ao animal e às suas condições de vida sejam preservadas. Tais transformações benéficas constituem caracteres adquiridos que, ao serem transmitidos de geração em geração, contribuem para um aumento contínuo de perfeição dos seres.

O erro de Darwin foi conceber o processo vital com categorias que comprometem esse processo. Nietzsche não nega a importância da vontade de conservação para a economia da vida, mas a diferencia, como vimos, da vontade de intensificação da potência, dando primazia a essa última. Não se pode confundir a natureza com a interpretação de Malthus e definir a vida a partir da perspectiva da fome e da indigência. Viver não é apenas manter-se vivo, sobreviver. Querer preservar a si mesmo é expressão de um estado indigente, de uma limitação do

verdadeiro impulso fundamental da vida, que tende à expansão do poder. Os seres têm necessidades porque vivem, e não porque lhes falta vida. Não se pode considerar a fome como vetor primal da existência, tampouco a autoconservação:

Todo o darwinismo inglês exala como que o ar sufocante do excesso populacional inglês, o odor de miséria e aperto da arraia miúda. Mas um investigador da natureza deveria sair de seu reduto humano: e na natureza não predomina a indigência, mas a abundância, o desperdício, chegando mesmo ao absurdo. A luta pela vida é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida; a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida.³⁶

A existência encarcerada nos limites da penúria, da fome, é uma situação anormal; a regra não é a luta pela vida, mas a luta de uma vida que quer mais vida. A nutrição é consequência da vontade primeva de se tornar mais forte, de acumular forças. A nutrição está a serviço da vontade de potência.

Por questões de método, toda nossa primeira exposição da crítica de Nietzsche ao princípio de luta pela vida foi montada em torno do conceito de vida. O termo “luta” foi apresentado até agora apenas como pano de fundo para esse conceito. Ao focalizá-lo na teoria de Darwin, será que podemos tomá-lo na sua acepção usual de atividade e de atividade das mais intensas?

A influência das circunstâncias externas foi absurdamente exagerada por Darwin. A adaptação — uma atividade de segunda grandeza, uma mera reatividade — foi

colocada em primeiro plano. A luta pela vida não é uma atividade propriamente dita; os mais aptos não são os mais ativos, mas os que se adaptaram melhor às exigências do meio.

O exagero da interpretação de Darwin reside no fato de ele ter atribuído às circunstâncias exteriores um caráter de objetividade, de algo já constituído, já formado e independente. O meio ambiente é quem determina as modificações das espécies. É preciso entender, diz Nietzsche, que a atividade propriamente dita deriva da vontade de intensificar a potência, e não da vontade de conservação: “as forças espontâneas, agressivas, expansivas, criadoras de novas formas, interpretações e direções”³⁷ têm primazia sobre as forças de adaptação. Se algo acontece de determinada maneira, é porque uma quantidade de forças exerce sua potência sobre outras quantidades de força. Toda mudança, toda transformação, é uma apropriação, entendendo-se por apropriação a criação de formas que exploram e utilizam as circunstâncias.

Um corpo — se ele é vivo, e não um organismo que se desagrega — quer crescer, expandir sua força, tornar-se mestre do espaço inteiro e expulsar o que resiste à sua expansão. Todo acontecimento, toda mudança, é uma luta não pela vida, mas pela potência. A afirmação de que não há luta pela vida, mas pela potência, pode, entretanto, levar ao erro de ver a potência como um fim, como algo que a vontade almeja. Sem sombra de dúvida, podemos afirmar que a vontade não é orientada em direção a um fim: “A própria vida não é um meio para alguma coisa: ela é apenas uma forma de crescimento da potência.”³⁸ O que o homem quer, o que a menor parcela de um organismo vivo quer é um mais de potência. A potência, o

desejo de expandir, o poder de criar, de crescer, de vencer as resistências é o que impulsiona o movimento da vida. É o valor mesmo desse movimento.

Todavia, uma luta pela potência não pode deixar de estar desacompanhada de um sentimento de desprazer. Teremos de nos precaver para não confundir desprazer com uma sua categoria especial, que é o esgotamento, coisa que os psicólogos, no modo de ver de Nietzsche, não conseguiram distinguir.

O esgotamento representa, efetivamente, uma profunda diminuição e depressão da vontade de potência, uma perda avaliável de força, enquanto o desprazer é um elemento natural da vontade de potência. Em toda ação há um ingrediente de desprazer; mas, longe de ser um princípio de fraqueza, ele age como estímulo da vontade de potência. O encontro de uma quantidade de forças que quer crescer, expandir, com uma quantidade de forças que quer se conservar entrava, temporariamente, esse movimento de tender a mais potência e produz dor. No entanto, à medida que os obstáculos forem suplantados, o jogo das resistências e vitórias estimulará a vontade de potência. O desprazer, ingrediente natural de toda ação, excita a vida e fortifica a vontade de potência.

A luta pela potência se processa com um novo arranjo de forças, de certo modo totalmente diferente do que o precedeu. Não há progresso acumulativo e aglutinante, mas uma sucessão de processos de apropriação. Com essa tese, Nietzsche vai contra a teoria evolucionista de Darwin e Spencer do aperfeiçoamento dos seres, da infinita sucessão de acréscimos em busca da perfeição, e nos convida a conceber uma existência como constantemente autoinventora. Um estado, uma vez alcançado, não se conserva

— há os “acazos naturais”, que sempre se encarregam de destruí-lo. A destruição faz parte do processo vital: no âmago da natureza, não há construção sem destruição. Como bem mostra Goethe em *Os sofrimentos de Werther*:

Não, não são as tremendas catástrofes do mundo, não são as inundações que arrastam as aldeias, os terremotos que subvertem as cidades o que me comove. O que me conflagra o coração é a força destrutiva encerrada no âmago da natureza, força que nada constrói sem destruir o que lhe está próximo, e que, por fim, em si própria, efetua um formidável excídio.³⁹

Em suma: os biólogos Darwin e Spencer definiram a vida a partir do instinto de conservação, enquanto ela é “a expressão das formas de crescimento da potência”.⁴⁰ A interpretação biológica da existência é vista por Nietzsche como fazendo parte do projeto teórico da metafísica, que inventa um mundo da permanência, da conservação, por estar descontente com a mudança, o perecível ou com o imprevisível. A gênese dessas ideias é consequência de um estado psicológico de esgotamento, de perda de força, de descontentamento em relação à existência.

A crítica da vontade consciente

Interessados que estamos em analisar o mecanismo que dá origem aos nossos valores, que são sintomas de um aumento de vida, que levam a vida para novas direções, julgamos necessário perguntar: o que Nietzsche entende por vontade?

Ao analisar o conceito de vontade na filosofia de Nietzsche, a primeira tarefa que se apresenta é desvincular o conceito de vontade da representação tradicional da von-

tade. Identificar o conceito de vontade de potência com o de vontade seria perder a compreensão desse conceito. Nietzsche, atento a uma possível confusão, escreve: “Minha máxima é que a *vontade* tal como a psicologia a concebeu até aqui é uma generalização injustificada; essa vontade *não existe absolutamente*; ao invés de apreender a transformação progressiva de uma vontade determinada através de numerosas formas, retirou-se o caráter da vontade ao se eliminar o conteúdo e a direção.”⁴¹

Na filosofia e na psicologia, a vontade foi entendida como sendo uma faculdade, como uma propriedade essencial do homem, como um poder ou liberdade de fazer alguma coisa. A vontade é, desse modo, uma substância, uma propriedade do sujeito, que é causa de toda ação, que, por isso, é livre para agir ou não.

Ao fazer a crítica ao conceito de vontade tal como os filósofos e os psicólogos entenderam, Nietzsche observou que essas áreas do saber não romperam com o nível de compreensão do senso comum. No dia a dia, em vez do substantivo *vontade*, usamos o verbo *querer*. No cotidiano, a vontade não é uma substância, é uma ação. Um fazer que diz: eu quero. É comum imaginar o “eu quero” como um dizer que tem atrás de si um desejo e atrás do desejo um sujeito. A simples observação do movimento de um braço que procura agarrar um objeto remete o sujeito para um ato seu de querer. Meu braço se movimentou porque foi meu desejo fazer com que ele se movimentasse. O sujeito é tido como coisa, o desejo é tido como impulso para agir e a convenção linguística “eu quero” é tida como expressão desse ato interior. A vontade para o homem do senso comum aparece como a força que o faz agir. O querer é alguma coisa de simples, de previsto, de

compreensível em si; o ser humano ignora o mecanismo da ação, o trabalho sutil que deve ser realizado para que ele possa fazer uma ação simples:

Todo homem irrefletido acha que somente a vontade é atuante; que querer é algo simples, puramente dado, não deduzível, em si mesmo inteligível. Está convencido de que, quando faz algo, quando desfecha um golpe, por exemplo, é ele que golpeia e que golpeou porque quis fazê-lo. Ele não nota problema algum aí — basta-lhe o sentimento da vontade; não apenas para a suposição de causa e efeito, mas também para a crença de compreender sua relação. Ele nada sabe a respeito do mecanismo do evento e do trabalho cem vezes sutil que tem de ser realizado para que chegue ao golpe, nem da incapacidade da vontade mesma de fazer sequer uma parte mínima desse trabalho. Para ele, a vontade é uma força magicamente atuante: crer na vontade como causa de efeitos é crer em forças magicamente atuantes. Originalmente, toda vez que presenciou um evento, o homem acreditou numa vontade como causa e em seres pessoais, donos de vontade, atuando no fundo.⁴²

Esse preconceito se apoderou da filosofia. Os filósofos continuaram a falar da vontade como se ela fosse a coisa mais conhecida, persuadidos da imediatidade e da simplicidade de todo querer. O querer é um mecanismo que escapa quase totalmente ao olhar observador. O povo sintetizou em uma única palavra — “quero” — todo mecanismo complicado que é o ato de querer. Para que se distanciassem da compreensão do senso comum, seria preciso que os filósofos se dessem conta do erro nefasto que dá nascimento à concepção da vontade como princípio da ação. Segundo Nietzsche, esse erro tem a ver com a metafísica da linguagem (com as funções gramaticais da

linguagem), que constitui a crença em um eu, em um eu como substância e como causa, e projeta essa crença em todas as coisas, de modo que toda ação tenha como origem um sujeito que atua. O homem se autoconcebe como causa, como autor; tudo o que acontece se comporta de modo predicativo com relação a um sujeito qualquer. Todo juízo encerra uma crença profunda no sujeito e no predicado, ou na causa e no efeito. E essa crença, a saber, a afirmação de que todo efeito é uma atividade e de que toda atividade pressupõe um autor, faz parte da crença fundamental de que há um sujeito atrás de cada ato.⁴³

A filosofia entende por vontade uma faculdade que produz a ação, que dá origem às nossas interpretações. Para Nietzsche, essa vontade é “uma falsa coisificação”,⁴⁴ é uma ficção. A vontade consciente não cria nada; ela opera nos espaços da reinterpretação. A interpretação que nega a vida é tão somente produto de uma avaliação da vida que se deu a partir dos fenômenos da consciência.

Ao utilizar o conceito de vontade, Nietzsche não o fez sem tomar certos cuidados. A crença na vontade não é necessária para determinar o que ele entende por querer. Os filósofos, ao instituir o conceito de vontade consciente como princípio da ação, privilegiaram o aspecto de conservação da vida, enquanto Nietzsche tinha como pano de fundo para seu conceito de vontade de potência o aspecto de intensificação da vida:

É necessário recolocar o agente na ação, depois que o retiraram de uma forma abstrata, tendo sido a ação esvaziada do seu conteúdo; é necessário retomar na ação o objeto da ação, o “objetivo”, a “intenção”, o “fim”, após tê-los retirado de forma artificial, [...] todas as “finalidades”, todos os “objetivos”, todas as “significações” não são mais

do que meios de expressão e metamorfose de uma vontade inerente a tudo o que acontece, a vontade de potência, ter fins, objetivos, intenções, numa palavra, querer equivale a querer tornar-se mais forte, querer crescer — e querer também os meios para isso: o instinto mais geral e mais profundo em toda ação, em toda vontade, permaneceu o mais desconhecido e o mais oculto, porque na prática nós obedecemos sempre à sua ordem, porque nós mesmos somos essa ordem. Todas as escalas de valores nada mais são do que consequências diretas a serviço dessa única vontade: a própria escala de valores não é mais que essa vontade de poder (...) Admitindo que um processo de destruição aí se introduzisse, esse processo ainda estaria a serviço da vontade de poder.⁴⁵

O verdadeiro agente da ação é a vontade de potência. Essa, como agente da ação, é um querer, um fazer, uma atividade, e não um sujeito: “Não há nenhum ser atrás do fazer, do atuar, do devir, o ‘agente’ foi ficticiamente acrescentado ao fazer, o fazer é tudo.”⁴⁶

Segundo Nietzsche, a vontade de potência é “o mais forte de todos os impulsos, aquele que até hoje dirige toda evolução orgânica”.⁴⁷ Os instintos, os impulsos, a atividade, a força são, em última instância, a linguagem particular da vontade de potência. “Um *quantum* de força equivale a um mesmo *quantum* de impulso, vontade, atividade — melhor, nada mais é senão esse mesmo impulso, esse mesmo querer e atuar.”⁴⁸

Para Nietzsche, há mais fantasmas do que realidades no mundo e o mundo interior está repleto deles e de reflexos enganosos. A vontade é um desses fantasmas.⁴⁹ Nosso filósofo, como “velho psicólogo e apanhador de ratos”, está atento a toda essa falsificação psicológica. Pretendendo fazer falar o que justamente desejaria permane-

cer mudo,⁵⁰ mostra que toda a doutrina da vontade foi inventada com o desígnio da punição. Era a utilidade social da punição que garantia a dignidade, a potência, a verdade dessa ideia: “Toda a velha psicologia, psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos — ou criar para Deus esse direito...”⁵¹ Assim, a vontade foi inventada pelos sacerdotes com a finalidade de castigar, isto é, com a finalidade de achar um culpado. Os homens foram considerados livres para agir ou não agir, para que se pudesse julgá-los e castigá-los, para que se pudesse declará-los culpados. Pôs-se o princípio de toda ação na consciência, para fazer do homem um ser responsável por seus atos. Há em toda ação um motivo, uma intenção para se agir de uma determinada maneira e não de outra; isto é, toda ação é produto de uma vontade consciente.

Na tradição filosófica, a consciência foi considerada como devendo constar entre as coisas mais admiráveis da terra. A ela foi dada a autoridade suprema, com ela ficou sintetizada a faculdade de querer, de sentir e de pensar. Assim, estendendo a crítica que Nietzsche faz à consciência, podemos adiantar que a gênese dos valores que inventam novas possibilidades de vida não tem como origem a vontade consciente. É essencial que não nos equivoquemos quanto ao seu papel: ela nada cria. A consciência não faz mais do que redizer o que já foi criado. Não faz propriamente parte da existência individual do homem, mas, antes, daquilo que faz dele uma natureza comunitária e gregária. Consequentemente, cada um de nós, com a melhor vontade de entender a si mesmo, tão individualmente quanto possível, de “conhecer a si mes-

mo”, sempre trará à consciência, precisamente, apenas o não individual.⁵²

Há uma fatalidade própria à consciência; ela é o lugar das antigas interpretações.⁵³ Os juízos e os valores estabelecidos nos foram legados em forma de consciência. Presa ao passado, à memória, ao que já foi experimentado e perpetuado fatalmente pela existência da linguagem, a consciência, ao se autorrefletir, só consegue ver o que tem em si de multidão, de rebanho.

Assim, não temos nenhum direito de considerar a consciência como a finalidade, como a razão da vida: a consciência é um fenômeno a mais no aumento da potência vital. A degenerescência da vida depende essencialmente da extraordinária faculdade de errar da consciência. Uma interpretação que nega a vida é tão somente produto de uma avaliação da vida que se deu a partir dos fenômenos da consciência. O erro fundamental consiste unicamente em considerar a consciência, em vez de um instrumento e um detalhe no conjunto da vida, como medida, como valor superior da vida: é uma falsa perspectiva que toma a parte pelo todo. Eis aí por que todos os filósofos buscam instintivamente imaginar uma participação consciente em tudo o que acontece, um “espírito”, um “Deus”; mas é mister fazer compreender que é precisamente por esse meio que a *existência* se torna uma *monstruosidade*.⁵⁴

Aprofundando a crítica que Nietzsche faz à consciência, precisamos ainda elucidar o aspecto que ele enfatiza em relação ao desenvolvimento da consciência e à necessidade de comunicação. Diz o filósofo de *A gaia ciência*:

Suposto que essa observação é correta, posso passar à suposição de que a consciência em geral só se desenvolveu

sob a pressão da necessidade de comunicação — que previamente só entre homem e homem (entre mandante e obediente em particular), ela era necessária, era útil, e também que, somente em proporção ao grau dessa utilidade, ela se desenvolveu. Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem — apenas como tal, ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela.⁵⁵

A origem da consciência está ligada “à pressão da necessidade de comunicação”. Existe um vínculo entre consciência e a sociedade, isto é, se o homem pudesse viver sozinho, sem os outros homens, a consciência não seria útil:

Que nossas ações, pensamentos, sentimentos, e mesmo movimentos, nos cheguem à consciência — pelo menos uma parte deles — é a consequência de um terrível, de um longo “é preciso”, reinando sobre o homem: ele precisava, como animal mais ameaçado, de auxílio, de proteção, ele precisava de seu semelhante, ele tinha de exprimir sua indigência, de saber tornar-se inteligível — e, para tudo isso, ele necessitava, em primeiro lugar, de “consciência”, portanto, de “saber” ele mesmo o que lhe falta, de saber como se sente, de “saber” o que pensa. Pois, para dizê-lo mais uma vez: o homem, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não sabe disso; o pensamento que se torna consciente é apenas a mínima parte dele, é — nós dizemos — a parte mais superficial, a parte pior: pois somente esse pensamento consciente ocorre em palavras, isto é, em signos de comunicação; com o que se revela a origem de própria consciência.⁵⁶

Como bem observa Oswaldo Giacoia Júnior em seu livro *Nietzsche como psicólogo*, do ponto de vista genealógico não se pode “atribuir à consciência o estatuto privilegia-

do de uma faculdade essencial, parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida na filosofia tradicional”, de tal modo que ela não pode ser identificada como o núcleo perene da subjetividade.

Nietzsche, ainda no parágrafo 354 de *A gaia ciência*, pergunta: “Para que, em geral, a consciência, se, no principal, ela é supérflua?” Ela existe porque o ser humano precisa se comunicar, mais ainda, existe porque, antes de tudo, o ser humano precisa ter consciência daquilo que pretende comunicar. Daí comunicar significar também tornar comum. Explicitando esse aspecto, Oswaldo Giacoia escreve:

Daí a importância do jogo permanente operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto). Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da *Gemeinde*, ou da *Gemeinschaft*, substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social. Com isso, a genealogia nietzschiana traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a moral, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados.⁵⁷

A partir dessas observações, Giacoia traz uma interpretação arguta da expressão muito empregada por Nietzsche: o rebanho, a moral do rebanho. Tem como perspectiva ressaltar o modo dominante do senso comum, o igualitário e uniformizante, pois, em um rebanho, desconsideram-se principalmente as características singula-

res. Cada indivíduo vale e é contado unicamente como exemplar da espécie, nunca pelo que é intrinsecamente. Daí o aforismo se intitular: “O gênio da espécie.”⁵⁸

Ainda seguindo a interpretação de Giacoia, é preciso destacar que a crítica de Nietzsche ao primado da consciência se desenvolve a partir de uma recusa do tipo homem ou do ideal de humanidade que surgiu com a sociedade civil burguesa, que emergiu da Revolução Industrial — mais precisamente, de uma sociedade de massa, em que vigora o coletivo, em detrimento do individual. Isso implica que “nossas pretensões discursivas e comunitárias serão aquelas que nos remetem ao *socius*, ao próximo, e nos bloqueiam as vias de acesso ao próprio, ao si mesmo, tornando a consciência e a linguagem reféns do gregário, do identitário, do inautêntico”.⁵⁹

A consciência ocupa papel secundário na nossa atividade, pois a maior parte dessa é exercida de maneira inconsciente. O próprio pensamento deve ser colocado entre as atividades instintivas: tudo o que advém à consciência é o último elo de uma cadeia, uma conclusão. O fato de um pensamento ser a causa direta de outro pensamento é mera aparência. O eu consciente não pode compreender o “eu” inconsciente — isto que é nosso corpo. Tanto melhor para nós, pois se a consciência pudesse compreender o corpo, sucumbiríamos sob o peso de seus juízos absurdos, de suas divagações e frivolidades; a humanidade, há muito tempo, teria deixado de existir. Comparado às forças múltiplas que trabalham umas contra as outras, tais como as apresenta o conjunto de toda vida orgânica, o mundo consciente dos sentimentos, das intenções, das apreciações é apenas um pequeno fragmento.

O corpo é o pensador

Nietzsche sempre está empenhado em reabilitar o corpo. Ele combate o cristianismo quando esse apresenta o corpo como grande porta para a tentação, distinguindo corpo e alma e vagando em busca do Ser perdido. Para ele, a alma perdida separada do corpo busca o último elo da cadeia, o Deus tutelar. Por isso, o filósofo da *Aurora* se propõe a acabar com a oposição que a filosofia faz entre a alma e o corpo desde Platão. Na seção “Dos desprezadores do corpo”, Zaratustra faz a criança dizer: “‘Eu sou corpo e alma’. (...) A alma é somente uma palavra para alguma coisa no corpo.”⁶⁰ E o corpo é um edifício onde coabitam múltiplas almas.

Há, assim, um exagero insensato em fazer da consciência uma alma, uma unidade, um ser, um espírito, algo que escuta, que pensa, que quer; a consciência é apenas um instrumento a serviço da vida; é apenas um sintoma de um fenômeno mais vivo que é o corpo. O que chamamos de corpo tem muito mais importância; o resto é um pequeno acessório. No processo geral de crescimento e intensificação da potência, a consciência representa um papel secundário. Considerar a consciência durante tão longo tempo como o mais alto grau da evolução humana, como a flor e a meta da criação é desconhecer o corpo, constituído por uma enorme associação de impulsos hierarquizados e que se relacionam entre si, quer para obedecer, quer para comandar. O corpo não é somente superior à consciência: é anterior. É nele que o pensamento recebe sua informação, é no ato do corpo que ele encontra seu modelo. O raciocínio mais abstrato, a teoria mais impessoal, a doutrina mais hostil à vida respondem às

injunções subterrâneas dessa vida. “O fenômeno do *corpo* é um fenômeno mais rico, mais explícito, mais apreensível”⁶¹ do que o fenômeno da consciência. Nossa vida flui, em grande parte, sem que a reflexão se torne necessária:

Pois nós poderíamos igualmente “agir” em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria “entrar na consciência” (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho: tal como, de fato, ainda hoje a parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento — também da nossa vida pensante, sensível e querente, por mais ofensivo que isso soe para um filósofo mais velho.⁶²

Nossos pensamentos e nossas apreciações de valor são expressões dos impulsos. Para Nietzsche, o homem se insere na vida pelo seu corpo. O corpo é que é o centro da interpretação e organização do mundo. O corpo é pensador. A crítica nietzschiana da metafísica implica a reabilitação do corpo. Eis o essencial: tomar o corpo como ponto de partida é fazer dele o fio condutor. O corpo é um fenômeno muito mais rico e autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem mais estabelecida do que a crença no espírito.

Para que uma interpretação seja possível, é preciso que cada um dos impulsos tome uma posição. Os impulsos têm uma opinião, dizem alguma coisa. Pensar é uma relação dos impulsos entre si:

Antes que seja possível um conhecer, cada um desses impulsos tem de apresentar sua visão unilateral da coisa ou evento; depois vem o combate entre essas unilateralidades, dele surgindo aqui e ali um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato: pois é devido à justiça e ao

contrato que esses três impulsos podem se afirmar na existência e conservar mutuamente a sua razão.⁶³

Em cada um dos três impulsos mencionados em *A gaia ciência* — rir, lamentar e detestar — está inscrito um desejo de aumento de potência. Para que eles se apoderem de um estímulo, de uma ação, é preciso que lutem entre si e que um dos impulsos domine os outros:

A partir de cada um de nossos impulsos fundamentais, existe uma avaliação de tudo o que ocorre e tudo o que é vivenciado, avaliação que varia segundo perspectivas. Cada um desses impulsos se sente, com relação a cada um dos outros, seja entravado, seja encorajado, seja adulado, e cada um tem sua própria lei de desenvolvimento (seus altos e seus baixos, seu ritmo etc.).⁶⁴

Nenhum pensamento nasce de um impulso particular, mas é resultado de uma luta entre os impulsos, de uma luta pela potência. Trata-se de uma luta entre dois elementos de potência desigual: atinge-se um novo acordo de forças, segundo a medida da potência de cada um. O segundo estado é radicalmente diferente do primeiro: o essencial é que os fatores que se encontram em luta alcancem outras quantidades de potência.

Nossos pensamentos são sintomas, nós reconhecemos atrás deles nossos impulsos que executam as ordens de um desejo mais fundamental, o da vontade de potência. O julgamento “isso está certo” tem uma pré-história nos impulsos, inclinações, aversões, experiências e in experiências. *Como surgiu isso? Você tem de perguntar e ainda: o que me impele realmente a dar ouvidos a isso?*⁶⁵ E Nietzsche ainda confessa, em *Além do bem e do mal*, acreditar que a maior parte do pensamento consciente deve

incluir-se entre as atividades impulsivas, *sem se excetuar* o pensamento filosófico.

Nesse sentido, o pensamento consciente de um filósofo é secretamente guiado e colocado em certas trilhas pelos seus impulsos. “Por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos, existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida.”⁶⁶

A teoria de um filósofo revela o trabalho fundamental do seu caráter. Ela é testemunha da maneira como ele está inserido na existência e da relação em que se encontram os impulsos mais profundos da sua natureza. É suficiente examinar de perto como se formaram as afirmações metafísicas, para se dar conta de que nada têm de impessoal. Não resta dúvida, a ambição de Nietzsche foi sempre descobrir a verdade e de propagá-la aos quatro ventos. No entanto, a verdade que ele descobre não é a inscrita no céu da inteligibilidade, mas a sua própria verdade — uma verdade bem particular, que não é oposta aos impulsos, mas expressão dos impulsos entre si.

Toda filosofia é a filosofia de uma pessoa, expressão de um temperamento, uma confissão. A teoria de um filósofo é sempre “a confissão dos seus segredos”.⁶⁷

Gradualmente foi se revelando para mim o que toda grande filosofia foi até o momento: a confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas; e também se tornou claro que as intenções morais (ou imorais) de toda filosofia constituíram sempre o germe a partir do qual cresceu a planta inteira. De fato, para explicar como surgiram as mais remotas afirmações metafísicas de um filósofo, é bom (e sábio) se perguntar antes de tudo: a que moral isso (ele) quer chegar? Portanto, não creio, nesse ponto e em outros, que um “impulso ao conheci-

mento” seja o pai da filosofia, mas sim um outro impulso, que tenha se utilizado do conhecimento (e do desconhecimento) como um simples instrumento. Mas quem examinar os impulsos básicos do homem para ver até que ponto eles aqui teriam atuado como gênios (ou demônios, ou duendes) inspiradores descobrirá que todos eles fizeram filosofia alguma vez e que cada um deles bem gostaria de se apresentar como finalidade última da existência e legítimo senhor dos outros impulsos. Pois todo impulso ambiciona dominar e, portanto, procurar filosofar.⁶⁸

Assim, para Nietzsche, mesmo o pensamento mais abstrato é secretamente conduzido pelos impulsos. É legítimo considerar que mesmo a metafísica e particularmente as respostas que ela dá à questão do valor da existência são sintomas de constituições corporais próprias a determinados indivíduos, de sua abundância e de sua potência vitais, de sua soberania na história ou, ao contrário, de suas indisposições, de seu esgotamento, de seu empobrecimento, de seu pressentimento do fim, de sua vontade de acabar.

As doutrinas filosóficas são expressão, por um lado, do instinto de degenerescência que se dirige contra a vida com subterrânea sede de vingança: o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer, em certo sentido, o idealismo de Platão⁶⁹ e toda a filosofia que se refugia num ideal, por outro lado, são também expressão do impulso de vida e de potência: a filosofia dos pré-socráticos, nascida da plenitude e da abundância.

Eis a antítese para Nietzsche: o socratismo e o trágico, medidos segundo as leis da vida. O socratismo tem necessidade da lógica, da inteligibilidade abstrata, da ponderação. Toda dialética do homem teórico é signo de decadência, de esgotamento, é resultado da anarquia dos

impulsos. Pobre em vitalidade, impotente para agir e dominar o exterior, porque não é mestre dos seus próprios impulsos, o teórico propaga a ideia de que “o pensamento, seguindo o fio da causalidade, pode atingir os abismos mais longínquos do ser e que ele não apenas é capaz de conhecer o ser, mas ainda de corrigi-lo”.⁷⁰ A filosofia trágica, ao contrário, é produto de uma situação em que predomina a abundância de vida. É uma fórmula da suprema afirmação, um dizer “sim” sem reservas, mesmo ao sofrimento, mesmo à culpa, mesmo a tudo o que é problemático e estranho na existência.⁷¹

Em suma, todo pensamento filosófico é expressão dos impulsos de decadência ou de potência vital. O filósofo transpõe seu estado fisiológico em forma de pensamento puro:

Precisamente essa arte da transfiguração é filosofia. A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelho de objetivar e registrar, de entranhas congeladas — temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor, dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino, fatalidade que há em nós. Viver — isso significa, para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos e também tudo o que nos atinge; não podemos agir de outro modo.⁷²

O drama da interpretação

Em 1886, Nietzsche escreve “Tentativa de autocrítica”, sobre *O nascimento da tragédia*. Embora considere esse primeiro escrito uma “obra de aprendiz”, permeado pelos

defeitos da juventude, nele encontra um problema até então não abordado pela filosofia — “a ciência é tomada pela primeira vez como problemática, como algo digno de questão... É preciso considerar a ciência pela ótica da arte e a arte pela ótica da vida”.⁷³

Esse fragmento sintetiza todo um programa de pensamento desenvolvido por Nietzsche ao longo de sua trajetória filosófica: fazer com que o pensamento afirme a vida e a vida ative o pensamento. Ver a ciência sob a ótica da arte e a arte sob a ótica da vida significa dizer que o problema da ciência não pode ser visto no interior de um campo contaminado pelas interpretações reativas e negativas; mas deve ser investigado a partir de um solo não científico: o da vontade de potência. Considerar a ciência sob a ótica da vida significa apreciá-la por sua força criadora.

Assim sendo, ao definir a vida como vontade de potência e privilegiar as forças criadoras sobre as forças inferiores de adaptação, Nietzsche tinha como perspectiva trazer de volta para a filosofia a unidade criadora vida e pensamento — unidade perdida quando se consolidou a autoridade do filósofo como porta-voz do mundo suprasensível.

A tradição socrático-platônica instaurou uma violenta ruptura com o passado grego, no qual o pensamento tinha a função de afirmar a vida e a vida, de ativar o pensamento, para tornar-se algo que nega a vida e, ao negá-la, a deprecia. Os valores superiores — o Divino, o Verdadeiro, o Belo e o Bem — separados em um sentido idealista e tomados como modelos para a existência, em lugar de dominar e guiar o fazer, voltam-se contra o fazer e o condenam.

Nietzsche percorre séculos de filosofia e encontra a mesma ideia ainda em vigor: as exigências do verdadeiro, da razão subjugando a vida, negando os valores da vida em nome dos valores superiores; quanto aos filósofos, encontrou-os transformados em “trabalhadores filosóficos”⁷⁴ e submissos ao *status quo*: “‘Cera nos ouvidos’ era, naquele tempo, quase a condição para o filosofar; um verdadeiro filósofo não escutava mais a vida, na medida em que essa é música, ele *negava* a música da vida — trata-se de uma velha superstição filosófica, a de que toda música é música de sereias.”⁷⁵

A crença de que a vida precisa ser corrigida estava de tal forma enraizada que levou Nietzsche a escrever que se identificava mais com os artistas do que com qualquer filósofo. Aqueles ainda não perderam o perfume da vida, amam ainda as coisas deste mundo. E acrescenta que é preciso dirigir a arte contra o saber: retorno à vida e dominar o instinto de conhecimento.

Mas por que dirigir a arte contra a vontade de saber? Isso porque o essencial na arte é que ela produz perfeição e plenitude. A arte é essencialmente afirmação, divinização da existência. Nietzsche valoriza os impulsos estéticos como condição de criação de novas condições de existência. Depois que a tradição europeia negou a vida em nome de valores ditos superiores, só resta proclamar a “potência criadora” como padrão de uma vida sã e forte: “A arte e nada mais do que a arte! Ela é a grande possibilitadora de vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida.”⁷⁶

É uma postura artística diante da vida que Nietzsche contrapõe à vontade de saber. Aqui, a palavra “arte” tem um sentido abrangente para ele. Vale como nome para

toda forma de transfiguração e de potência criadora: “Até onde alcança a arte o âmago do mundo? E há, além do ‘artista’, outros ímpetus artísticos? Essa questão foi, como se sabe, *meu ponto de partida*: e eu disse Sim à segunda questão; e à primeira ‘o próprio mundo não é nada senão arte’.”⁷⁷

A experiência artística foi posta a serviço da liberação da vontade de potência, das forças expansivas transfiguradoras e afirmadoras da vida, contra a hegemonia do saber teórico, que não faz mais do que negar a vida. A vontade de potência é a força capaz de unificar, hierarquizar, dar forma; é a mais alta potência da arte.

Guiado pela ideia de que pensar significa inventar novas possibilidades de vida, Nietzsche afirma que o processo orgânico de vida, como vontade de potência, pressupõe uma contínua interpretação.⁷⁸ A interpretação, “forma da vontade de potência”,⁷⁹ produz e organiza a exterioridade:

Nós, os pensantes-que-sentem, somos os que, de fato e continuamente, fazem algo que ainda não existe: o inteiro mundo, em eterno crescimento de avaliações, cores, pesos, perspectivas, degraus, afirmações e negações. Esse poema de nossa invenção é, pelos chamados homens práticos (nossos atores, como disse), permanentemente aprendido, exercitado, traduzido em carne e realidade, em cotidianidade. O que quer que tenha valor no mundo de hoje não o tem em si, conforme sua natureza — a natureza é sempre isenta de valor: foi-lhe dado, oferecido um valor, e fomos nós esses doadores e ofertadores! O mundo que tem algum interesse para o ser humano, fomos nós que o criamos!⁸⁰

Os elementos essenciais da interpretação estão contidos nesse fragmento de *A gaia ciência*. Interpretar é criar.

Existir é criar. Pensar é criar e dar. Perguntamos: o que criamos? Criamos o mundo, desde que não o pensemos como entidade abstrata; criamos as coisas, que não são realidades neutras, mas valores. Não há no mundo entidades subjacentes que um olhar observador pudesse descobrir e explicar. A “coisa”, a substância é ficção pela qual o imobilizamos e o submetemos ao conceito. Cremos poder captar o real, que se teria constituído por si próprio, esquecendo que fomos nós que criamos isto que chamamos de realidade. A única “realidade” é a vontade de potência. Ela não é uma essência, um “em si”, mas uma instância de onde se origina todo o devir, tudo o que está para acontecer, tudo o que é. A vontade de potência, como força que interpreta, produz sem cessar alguma coisa que não existe ainda.

“Contra o positivismo, que permanece preso ao fenómeno ao dizer ‘há apenas fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, somente interpretações. Nós não podemos constatar nenhum *factum* ‘em si’: talvez seja um absurdo querer tal coisa.”⁸¹ Quando Nietzsche afirma que não há nada para ser “explicado”,⁸² mas interpretado, que nada há para ser descoberto, mas inventado e que explicar é referir uma coisa inusitada a coisas habituais, ele está querendo dizer que não há um mundo de coisas dadas para o intelecto desvelar, para extrair delas sua verdade. Tudo o que constitui o mundo é uma soma de valorações. Em suma, “a essência de uma coisa é apenas uma opinião sobre a ‘coisa’. Ou antes: o ‘isto vale’ é o verdadeiro ‘isto é’, o único ‘isto é’”.⁸³ Todo fato é valor. Os fatos são resultados de uma experiência. Para determinar o valor das coisas, não basta conhecê-las: é preciso que se tenha o direito de valorá-las. Interpretar e organizar o mundo não

quer dizer conhecê-lo, mas criá-lo. A natureza humana e o mundo não são passíveis de conhecimento: o homem é apenas testemunha da hierarquia dos próprios impulsos. Em relação ao mundo, só as interpretações são possíveis. Somos criadores do mundo, justamente porque sem nós, sem nossa interpretação, esse mundo não existiria. “No homem estão unidos o *criador* e a *criatura*: no homem há matéria, fragmento, abundância, lodo, argila, absurdo, caos; mas no homem há também criador, escultor, dureza de martelo, o deus-espectador e o sétimo dia (...).”⁸⁴

Ora, então, em que condições somos levados a interpretar o mundo? Entrando em relação com algo a que nos sintamos condicionados de alguma maneira, que nos toque em nossos interesses e necessidades, pois o que não nos concerne não existe. “O conceito ‘real, verdadeiramente existente’ nós o extraímos do que ‘nos concerne’; tanto mais somos tocados em nosso interesse, tanto mais acreditamos ‘na realidade’ de uma coisa ou de uma essência.”⁸⁵

Na filosofia de Nietzsche, a ideia central de valor aparece associada à existência. Avaliar é essencialmente criar. “Avaliar é criar: escutai-o, ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas. Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!”⁸⁶

Os valores não têm uma realidade ontológica — são o resultado de uma produção, de uma criação. Não são fatos, são interpretações introduzidas pelo homem no mundo. O valor não é nem absoluto, nem relativo a um absoluto: não há valores eternos: eles estão sempre para ser criados. Não a partir de um começo absoluto (tudo ou

nada), mas numa situação histórica em vista de um futuro ignorado.

Os valores foram criados, são interpretações projetadas nas coisas, mas não nascem fruto da fantasia. Procedem da vontade de potência. Entretanto, é preciso perguntar: a partir de que aspecto da vontade de potência foram criados? As apreciações de valor exprimem as condições de conservação ou de crescimento? Aumentam nossa potência de existir ou são valores que a empobrecem? São consequência de uma insatisfação diante do real ou a expressão de um reconhecimento pelo qual se goza? São expressão de uma vida completa ou obstaculizada? É a fome ou a abundância que se torna criadora? Para Nietzsche, o ponto de vista do "valor" é o das condições de conservação e intensificação com respeito a formações complexas de duração relativa da vida no interior do devir.⁸⁷

Ora, os modos de produção dos nossos valores diferem: toda interpretação é sintoma ou de crescimento, ou de decadência. "Temos sempre as crenças, os sentimentos, os pensamentos que merecemos em função de nossa maneira de ser ou de nosso estilo de vida. Há coisas que só se podem dizer, sentir ou conceber, valores nos quais só se pode crer com a condição de se avaliar 'baixamente', de viver e pensar 'baixamente'."⁸⁸ Assim, o valor que damos às coisas sempre se relaciona, de algum modo, com as condições de existência. O mundo criado por nós é resultado de um processo orgânico que se manifesta como criador de produtos, como criador de valores.

O mundo dos valores, o único existente, é um mundo das perspectivas; é resultado das avaliações de uma perspectiva particular, da conservação ou intensificação da

potência. Por isso, é impossível, definitivamente, interpretar o mundo. Sua totalidade é inapreensível. Ele se tornou mais uma vez infinito, no sentido de não podermos ignorar a possibilidade *que contém uma infinidade de interpretações*.⁸⁹ Para cada acontecimento não há um ponto de vista, mas inúmeros. Não há acontecimentos em si. Tudo o que acontece é um conjunto de fenômenos escolhidos por um intérprete. O que é isso para mim, para nós, para tudo o que vive? Isso é o que devemos perguntar. O fato de a vontade de potência estar submetida ao tempo, às leis da destruição e da construção, quer dizer que não há nada de fixo. Tudo está em devir. O valor, o que há de mais breve, de mais perecível, “é o cintilar sedutor do ouro no ventre da serpente *vita*”.⁹⁰ O caráter efêmero das interpretações pode ser visto como fruição da força criadora e destruidora, como criação contínua.

Em suma, toda interpretação estabelece uma relação mais de violência do que de elucidação com o que se pretende interpretar. Uma nova interpretação se superpõe a uma velha interpretação, dela se apodera e se apropria, trucidando-a a golpes de martelo. Utiliza-a para novos propósitos. Para Nietzsche, conhecer é dominar, tornar-se senhor de algo existente. Não há o que se convencionou chamar de “conhecimento objetivo”. Uma interpretação única e definitiva não existe. A concepção artística do mundo requer uma multiplicidade de perspectivas. Mas o fato de uma coisa ter ora um sentido, ora outro, não nos permite dizer que a interpretação é arbitrária. Se há mudança constante de pontos de vista, é porque a vontade não foi suficientemente forte para se impor de maneira duradoura. Uma vontade forte é capaz, por um lado, de afirmar uma perspectiva por um período mais longo e,

por outro, de reconhecer quando impulsos novos e fortes, que servirão ao futuro, estão presentes, exigindo uma superação das velhas interpretações e a criação de novas, que, num instante dado, são indispensáveis: “Mas penso que hoje”, diz Nietzsche, “pelo menos estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se* ter perspectivas.”⁹¹

A vida como vontade criadora

Nietzsche elabora o conceito de vida como “vontade criadora” (*schaffender Wille*) a partir da arte, “o grande estimulante da vida”.⁹² O seu conceito de vida, como vontade de potência, adquire, então, a significação de vontade criadora quando as forças criadoras predominam sobre as forças inferiores de adaptação e conservação.

Mas o que é criar? Que sentido tem para Nietzsche o termo *criação*? Será que ele o utiliza na sua acepção metafísico-religiosa? Evidentemente, esse termo não é usado por ele no sentido judaico e cristão “de um nada tudo se fez”. Com a “morte de Deus”, também as palavras foram desnudadas; retirou-se delas seu manto sagrado. A palavra *criação*, despida de sua significação teológico-cristã, pertence à atividade humana. Porém é preciso que se diga, para evitar futuros mal-entendidos, que não se pode substituir a ideia de um Deus criador pela ideia, também absurda, de homens-deuses criadores que, por um ato de vontade, de uma vez por todas, criaram o mundo. Assim como não existe mundo acabado, fechado sobre si mesmo, não existem seres anteriores ao mundo. Se existissem homens-deuses criadores, com certeza a palavra *criação* seria obsoleta. Designaria uma ação que esgotou toda

a sua potencialidade num fragmento de tempo para o qual não se tem memória.

Vale lembrar que a palavra *criação* nem sempre esteve presa a uma conotação teológica. O monopólio teológico dela é apenas um episódio ligado ao apogeu do monoteísmo e isso aconteceu na Idade Média, quando só Deus era criador. No curso da história, o termo teve outros sentidos. Quando levamos em consideração a etimologia da palavra, a proeminência do teológico desaparece. A palavra latina *creare* tem o sentido de engendramento e está filologicamente ligada a *crescere*, sugerindo as noções de crescimento e de desenvolvimento. A raiz mais longínqua da palavra *criação* dava conta da especificidade do *procreare*, isto é, da procriação, o que justifica que seja aplicada a uma conduta instauradora e geradora de obras.

Contudo, não foi esse o significado que os filósofos metafísicos imprimiram à palavra *criação* — mantiveram-na presa à sua acepção bíblica, usaram-na para descrever uma atividade humana, demasiado humana. E, com isso, nada de novo acrescentaram ao termo; apenas remodelaram-no com outros conceitos. No fundo, porém, o que estava presente era a mesma interpretação dos teólogos, a preocupação com a origem, com o que se encontra no começo histórico, mas que não é histórico, a forma imóvel, a identidade cuidadosamente recolhida em si mesma. Com o auxílio do procedimento lógico, que procura as causas e retrocede *ad infinitum* em busca de um princípio não causado por nada, esses filósofos inventaram o sujeito, a substância, a coisa em si, a forma fixa anterior a tudo que existe e a partir do que tudo vem a ser. Deus foi destronado, mas colocaram em seu lugar o sujeito, a substância.

Não é nesse contexto que a palavra *criação* ganha significação na obra de Nietzsche: “A hipótese de um mundo *criado*” — diz o filósofo — “não deve nos afligir nem por um instante. O conceito de ‘criação’ é hoje totalmente indefinível, inexequível, é apenas mais uma palavra que se mantém no estado rudimentar, desde o tempo da superstição, e com uma palavra não se explica nada.”⁹³

Apesar da conotação substancialista que o termo envolve, Nietzsche não deixa de usá-lo para descrever uma nova conduta para com o mundo, uma conduta criadora. Criar, para ele, é atividade a partir da qual se produz constantemente a vida; portanto, não há por que se envergonhar da linguagem dos mitólogos. Todo conceito é histórico, está em devir, “é interpretado outra vez por uma potência que lhe é superior para novos propósitos, requisitado de modo novo, transformado e transposto para uma nova utilidade”.⁹⁴

Nietzsche apoderou-se do termo *criar* (*schaffen*), que também está ligado a uma atitude teológica (*Gott schuf die Welt*), e deu a ele novo sentido. Zaratustra, “Nas ilhas bem-aventuradas”, utiliza-o para descrever uma atividade humana. *Schaffen* tem aí um sentido de fazer, produzir, conseguir na perspectiva do homem. Isso fica claro quando Zaratustra afirma: “Para longe de Deus e dos deuses, atraiu-me essa vontade; que haveria então para criar — se houvesse deuses?” (*was wäre denn zu schaffen, wenn Gotter — da wäre!*). Tal como os artistas, Nietzsche se apodera do termo *criação* para designar um tipo de fazer que não se esgota em um único ato, nem em inúmeros atos. E vai mais além dessa atitude: amplia a noção de arte para dar conta dos atos que produzem continuamente a vida. Para ele, o ato de criar não é um simples fazer prático que diz

respeito ao terreno da utilidade; não designa apenas um ato particular, mas um ato fora do qual nada existe. Criar é uma atividade constante e ininterrupta. É estar sempre efetivando novas possibilidades de vida. Em *Assim falou Zaratustra*, ele escreve: “E aquilo a que chamais mundo, é preciso, primeiro, que seja criado por vós. (...) Mas assim quer a minha vontade criadora, o meu destino. Ou, para falar-vos mais honestamente: tal destino, justamente — é o que quer a minha vontade.”⁹⁵

Assim, ao sofisma originário de um Deus criador, Nietzsche contrapõe a vontade criadora e, com esse objetivo, procura impedir a existência de se fixar, de ser expressão do instinto de conservação, e nos convida a conceber a vontade criadora como constantemente autoinventora. A doutrina da vontade criadora privilegia a atividade. É uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir, opõe-se à metafísica, que busca o estável e a permanência. O perene não é o sujeito criador, nem o objeto criado, mas uma ação, uma ação contínua, um fluxo de vida constante. Nietzsche deixa claro esse pensamento quando escreve na primeira dissertação da *Genealogia da moral* que “não há um ser por trás do fazer, do atuar, do devir; (...) a ação é tudo”.⁹⁶

Dito isso, reapresentamos a questão: mas o que é criar para Nietzsche? É ele quem responde: “É vontade de vir-a-ser, crescer, dar forma, isto é, criar e, no criar, está incluído o destruir.”⁹⁷ Tal fragmento que responde à pergunta “o que é criar?”, e até mesmo como se cria, define lapidar e sinteticamente o ato de criação. Criar é colocar a realidade como devir, isto é, aos olhos do criador não há mundo sensível já realizado onde é preciso se integrar. Criar não é buscar. Não é buscar um lugar ao sol, mas

inventar um sol próprio. “Não quero prosseguir”, diz Zaratustra, “não sou daqueles que buscam, quero criar para mim meu próprio sol.”⁹⁸

Agora é importante enfatizar que tal ocorre não porque falte alguma coisa à existência, mas porque não há vida sem criação. Um exemplo tirado da experiência artística pode nos dar perfeitamente a dimensão do que Nietzsche quer dizer com “existir é criar”.

Ouçamos agora um poema em prosa de Oscar Wilde, intitulado “O artista”:

Uma noite nasceu-lhe na alma o desejo de esculpir a estátua do Prazer que dura um instante e saiu pelo mundo em busca do bronze, porque só podia imaginar sua obra em bronze. Mas todo o bronze do mundo tinha desaparecido e em nenhuma parte da terra podia encontrar-se bronze algum, exceto o da estátua da Dor que dura a vida inteira. Ora, precisamente fora ele mesmo quem, com as próprias mãos, havia modelado aquela estátua, colocando-a no túmulo do único ser a quem amou em sua vida. Erguera, pois, no túmulo da criatura morta, a quem tanto amara, aquela estátua, que era criação sua, para que fosse um sinal do amor do homem, que é imortal, e um símbolo da dor humana, que dura para sempre. E no mundo inteiro não havia outro bronze senão o bronze daquela estátua. E pegou a estátua que havia modelado, colocou-a em um grande forno e entregou-a ao fogo. E com o bronze da estátua da Dor que dura a vida inteira modelou uma estátua do Prazer que dura um instante.⁹⁹

Ora, é preciso deixar claro que não foi a vontade insatisfeita e teimosa que fez o artista derreter o bronze da estátua, que lhe era tão cara, para modelar a do Prazer que *dura um instante*, mas sim uma necessidade imperiosa de criação. Essa obra só foi feita porque ele não podia deixar

de esculpi-la. Ele certamente precisava realimentar seu ímpeto criador, sem o qual ele mesmo, certamente, não sobreviveria. Criação e necessidade são um par inseparável para o artista.

Uma pequena história retirada de um caderno de Miró pode ainda melhor ilustrar essa relação entre criação e necessidade na obra de arte. Conta-se que, em 1940, Miró, com medo diante de uma Espanha destruída, teria declarado pressentir que iam proibi-lo de pintar, que iam destruir seus pincéis (como os nazistas fizeram com Emil Nolde e que, assim, teria de se conformar em desenhar na areia da praia ou com a fumaça dos cigarros).

É importante dizer que, para Nietzsche, o ato da criação não tem o intuito de melhorar a humanidade. Em *Ecce homo*, ele deixa bem clara sua ideia de que a última coisa que prometeria seria melhorar a humanidade.¹⁰⁰ E a razão disso revela no *Crepúsculo dos ídolos*: os “melhoradores da humanidade” estão injetados de moralidade. A criação, para eles, está ligada à busca de um ideal, de algo “melhor”. Todavia, de onde vem a ideia de melhor? A resposta é óbvia — vem dos valores superiores à própria vida: “A *mentira* do ideal foi até agora a maldição sobre a realidade, através dela a humanidade mesma tornou-se mendaz e falsa até os seus instintos mais básicos — a ponto de adorar os valores *inversos* únicos que lhe garantiriam o florescimento, o futuro, o elevado direito ao futuro.”¹⁰¹

A ladainha dos “melhoradores da humanidade” está fadada a negar a vida. Reivindicam para a vida o que não é dela. Em vez de criar, isto é, de inventar novas possibilidades de vida, buscam adequar-se aos valores existentes, querem para si um lugar ao sol e, com isso, mantêm o

status quo. O ideal não é outra coisa senão uma forma de fraqueza e de fadiga. Essa maneira de se conduzir empobrece e torna as coisas anêmicas e “de fato, a história é pródiga em antiartistas assim, em tais famintos da vida: que necessariamente têm de tomar as coisas, consumi-las, fazê-las *mais magras*”.¹⁰²

Aos que acreditam que podem tornar as coisas melhores, mas, na realidade, as tornam piores, Nietzsche ensina a doutrina da vontade criadora ou a da “virtude que dá”. O ato criador é doador; não deseja, não procura: dá. É um ato que presenteia porque ama, e não porque ao outro falte alguma coisa. É um ato que não se fecha sobre si mesmo. O criador não guarda para si o que cria, cria sem uma razão para criar: “Prodigaliza a sua alma, não quer que lhe agradeçam e nada devolve, pois é sempre dadivoso e não quer conservar-se.”¹⁰³

É importante ainda enfatizar que, para haver ação criadora, é indispensável uma condição fisiológica prévia: a embriaguez. Uma tensão de forças que em nós cresce sem cessar produz um estado de plenitude, de superabundância de vida, que explode em ações. Para Nietzsche, a embriaguez é um estado de plenitude através do qual nós transfiguramos as coisas, nós as elaboramos imaginativamente até que reflitam nossa própria plenitude e nosso próprio prazer de viver.

Para que haja criação, o fundamental é sempre um fenômeno de plenitude inicial. Sob a influência dos estados de embriaguez, de plenitude, que correspondem a um acréscimo de força, a um aumento de potência, nós nos abandonamos às coisas e emprestamos a elas nossa plenitude. Na presença de certas atitudes, de certas situações, de certos acontecimentos, que nos afetam a ponto de nos

mover a transfigurar as coisas, nos desembaraçamos de nós mesmos por sinais e atitudes. Diante desse estado, é impossível mantermo-nos objetivos; não há como inibir esse estado explosivo, não há como suspender essa força que interpreta e inventa. No momento em que nos sentimos tocados por alguma coisa e o nosso ser animal responde por essa provocação, produzimos o estado estético — aquele em que transfiguramos as coisas. O criador atinge o ponto culminante de sua excitabilidade não quando recebe, mas quando dá. Segundo Nietzsche, o artista que se pusesse a compreender estaria cometendo um erro, ele não tem de olhar para trás, não tem de olhar nada: deve dar.

Esse movimento de vir à forma, é preciso entendê-lo em relação ao tempo, sem o qual, perderíamos a dimensão do devir. Uma forma, uma vez realizada, não dura eternamente — o tempo se encarrega de destruí-la. É uma característica da vontade criadora tender a um aumento de potência, crescer e expandir-se. Tender a um aumento de potência, querer crescer não tem nada a ver com a busca desenfreada de um objetivo fora do tempo. O querer crescer da vontade criadora é afirmação da temporalidade. Esse tempo não é cumulativo nem evolutivo; não há evolução contínua, mas um constante recomeçar. Para Nietzsche, assim como estamos submetidos à lei do crescimento, também estamos submetidos à lei da morte. Essa ideia não nos deve acabrunhar; pelo contrário, devemos suportá-la com certo júbilo. Sem a destruição, não há processo criador. É ele que mantém a vida, a força de vida. Força que, ao se voltar sobre si mesma, vai além de si, para de novo voltar a si mesma e retomar o processo criador. Poder não só criar, mas também destruir, exige

excesso. A destruição, como consequência de uma superabundância de vida, é prenhe de futuro: "É capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar."¹⁰⁴ A vida é o momento presente. A morte só triunfa a serviço da vida.

A doutrina da vontade criadora, a vontade como força artística, tal como Nietzsche a concebe, é uma nova maneira de pensar que se aplica ao devir. Não há começo, nem ponto final; tudo está ainda por se fazer. E dizer que tudo está em mudança é dizer que tudo está sujeito às leis da destruição. A realidade do devir, da mudança, é a única realidade. Diz Zaratustra: "Do tempo e do devir devem falar as melhores metáforas, devem ser um louvor e uma justificação de toda a transitoriedade."¹⁰⁵

Essas afirmações, tomadas isoladamente, poderiam levar a pensar que Nietzsche não faz mais do que inverter a metafísica, que opõe o conceito de ser ao conceito de devir e afirma a realidade do ser. Segundo essa maneira de pensar, a filosofia de Nietzsche não seria mais do que uma metafísica às avessas, justamente por não conseguir escapar das oposições e disjunções, modos de operar próprios da metafísica.

Ora, para perceber realmente a concepção de Nietzsche, é preciso utilizar sua própria estratégia de interpretar um texto. Ele nos convida a esmiuçar o miúdo, a ruminar cada palavra, a dar vida a cada uma delas, isto é, a trazê-las para o cotidiano daqueles que delas se aproximam. Paciência, lentidão, vontade de devir com o texto é o que requer a arte de interpretar.

Essa observação se faz necessária porque Nietzsche, em alguns textos, opõe de fato o conceito de devir ao conceito de ser. Exemplificamos tal observação com uma passagem de *Ecce homo* na qual ele escreve que o devir

comporta “a rejeição total do conceito de ser”,¹⁰⁶ ou com o parágrafo 13 da primeira dissertação da *Genealogia da moral*, quando afirma: “Por trás do fazer, do agir, do devir, não há ser.”¹⁰⁷ Porém, o que seria aparentemente uma contradição é, na realidade, um aspecto do trabalho crítico de Nietzsche. De quando em quando, ele se põe no lugar do adversário e passa a pensar a partir do discurso que recusa, pois dramatizar as ideias faz parte de sua estratégia. É peculiar aos filósofos acreditar no ser. Por esse motivo, Nietzsche, em determinado momento de sua exposição, para deixar mais clara a posição de seu opositor, que expressa as ideias do mundo do além, opõe ser a devir. Entretanto reconhece que ser e devir não podem se opor. São eles as duas modalidades do Sim criador. Logo, um fragmento isolado, uma frase destacada de um livro, não pode servir de apoio para uma interpretação.

Em um longo aforismo de *A gaia ciência*, Nietzsche pergunta: qual o desejo que dá origem ao ato criador? É o desejo de tornar rígido, de eternizar, de ser, que é causa do criar, ou o desejo de destruição, do novo, do futuro, do vir a ser? Ele percebe que essa distinção é ainda suscetível de uma dupla interpretação:

O anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expressão da energia abundante, prenhe de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “dionísíaco”), ávida de futuro; mas também pode ser o ódio do malogrado, do desprovido, mal favorecido, que destrói, tem de destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita (...). A vontade de eternizar requer, igualmente, uma dupla interpretação. Ela pode vir da gratidão e do amor: uma arte com essa origem sempre será uma arte da apoteose, talvez ditirâmbica, como em Rubens, venturosamente irônica, como em Hafiz, límpida

e amável como em Goethe (...). Mas também pode ser a tirânica vontade de um grave sofredor, de um lutador, um torturado, que gostaria de dar ao que tem de mais singular e estreito, à autêntica idiossincrasia do seu sofrer, o cunho de obrigatória lei e coação obrigatória, e como que se vinga de todas as coisas, ao lhe imprimir, gravar, ferretear, à sua imagem, a sua imagem, a imagem de sua tortura.¹⁰⁸

Esse fragmento enfatiza o que foi dito anteriormente. Nietzsche não opõe ser e devir; opõe-se, sim, a uma concepção doentia do ser e a uma interpretação doentia do devir. A afirmação do devir é condição para que haja constante criação. Dizer que tudo está em devir é dizer que tudo está sujeito às leis da destruição e que algo permanece apesar da destruição. Permanece o insistente ato criador. Uma ação criadora contínua imprime ao devir o caráter de ser. Assim, não se faz justiça ao pensamento de Nietzsche se cada vez que ele afirma alguma coisa não se busca a afirmação oposta, com a qual ela está em relação. Em uma passagem de *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche faz seu diagnóstico a respeito da filosofia, mais precisamente da relação dos filósofos com a temporalidade. Ele pergunta: o que é peculiar ao filósofo? E responde:

Sua falta de sentido histórico, seu ódio à noção mesma do vir a ser, seu egipcismo. Eles acreditam fazer honra a uma coisa quando a des-historizam, *sub specie aeterni*,¹⁰⁹ quando dela fazem uma múmia. Tudo o que os filósofos manejeram, por milênios, foram conceitos-múmias; nada realmente vivo saiu de suas mãos. Eles matam, eles empalham quando adoram, esses idólatras de conceitos — tornam-se um perigo mortal para todos quando adoram. A morte, a mudança, a idade, assim como a procriação e o crescimento, são para eles objeções — até mesmo refutações.¹¹⁰

Em um dos textos mais surpreendentes de *Assim falou Zaratustra*, intitulado “Da redenção”, Nietzsche faz ver que os metafísicos e moralistas pensam a partir do “espírito de vingança”, que, no momento em que eles se põem a pensar, introduzem nas coisas o bacilo da vingança. Isso se iniciou com Sócrates e Platão, com o “recuo dos deuses gregos” e “o retraimento do sentido da terra”. A partir desse instante, o homem começou a se realizar, seguindo um movimento ascendente em direção ao além, regido pelo espírito de vingança.

Os filósofos metafísicos criaram uma forma de pensar e, com isso, produziram um modo de existência que deixou os homens do presente e do passado em pedaços: “Destroçados e dispersos como sobre um campo de batalha e um matadouro.”¹¹¹ O excesso de racionalidade, num corpo anêmico, criou seres aberrantes, “aleijados às avessas”: “Com um pouquinho de tudo e demais de uma só coisa.” Seres com apenas um só órgão e, além disso, desproporcional a seu corpo; não são mais do que “um grande olho, ou uma grande goela, ou um grande estômago” e seres aos quais sempre falta alguma coisa: “A um falta o olho, a um outro, a orelha, a um terceiro, a perna; existem outros ainda que perderam a língua, o nariz e até mesmo a cabeça.” Criados pelo programa metafísico, esses seres são “fragmentos e membros avulsos, mas não homens”; são, antes de tudo, um “horrível acaso”, *ein grauzer Zufall*, diz Zaratustra, recordando o *Hyperion* de Hölderlin.

Em um fragmento de 1887, intitulado “Para a psicologia da metafísica”, Nietzsche estabelece as antíteses através das quais foram criados os ideais supratemporais. Ele

escreve: “Este mundo é aparente — logo, existe um mundo verdadeiro. Este mundo é condicionado — logo há um mundo incondicionado. Este mundo é contraditório — logo há um mundo sem contradição. Este mundo está em devir — logo, existe um mundo do ser.”¹¹²

Para ele, tais conclusões são falsas. O que as inspirou foi o sofrimento. Sofrendo com a temporalidade do mundo, os metafísicos se insurgem contra ele. De que modo? Criando a permanência. O ódio ao devir tornou-se criador. O ressentimento dos metafísicos contra a realidade inventou outra realidade.¹¹³

Antes de nos determos na análise do espírito de vingança que, para Nietzsche, se apoderou de tal modo da humanidade no curso dos séculos que toda a metafísica, a psicologia, a história e, sobretudo, a moral trazem sua marca, uma observação se faz necessária. Se folhearmos algumas páginas anteriores ao capítulo “Da redenção”, em que Zaratustra define o que significa espírito de vingança, se prestarmos atenção ao que está escrito “Nas ilhas bem-aventuradas”, veremos que a criação nesse texto também se faz estritamente ligada ao tempo. Zaratustra escreve:

Más e anti-humanas chamo todas essas doutrinas do uno e perfeito e imóvel e sácio e imperecível. Todo o imperecível — é apenas uma imagem poética! E os poetas mentem demais. Mas do tempo e do devir, devem falar as melhores imagens: um louvor, devem ser, e uma justificação de toda a transitoriedade!¹¹⁴

Agora é importante notar que, “Nas ilhas bem-aventuradas”, Zaratustra parece privilegiar na temporalidade a dimensão do futuro, já que o presente e o passado estão comprometidos com as teses contrárias à vida.

Nas primeiras páginas do capítulo “Da redenção”, Zaratustra continua a sustentar essa mesma compreensão da temporalidade. Revela a seus amigos que “o agora e o outrora sobre a terra são para ele o que há de mais insuportável, que ele não saberia viver se não fosse ainda um visionário daquilo que há de vir”.

Ao definir-se como “visionário daquilo que há de vir”, Zaratustra, como bem observa Roberto Machado em seu livro *Zaratustra: tragédia nietzschiana*, está apostando no futuro como condição do sentido do passado e do presente; está privilegiando o futuro como possibilidade de abolição de uma vida niilista que criou a ficção da eternidade. Como Roberto Machado ainda faz notar, embora esse pensamento faça parte do item “Da redenção”, não é dessa concepção de tempo que Nietzsche trata nesse texto. Uma nova concepção do tempo, que não aparecia em outros capítulos de *Assim falou Zaratustra*, surge aqui quando analisa o que, para ele, significa espírito de vingança e redenção.

Para determinar a nova perspectiva do tempo introduzido em “Da redenção”, faz-se necessário perguntar o que significa para Nietzsche o espírito de vingança. Zaratustra o define como “a aversão da vontade contra o tempo e o seu ‘Foi’” (*des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‘Es War’*).¹¹⁵

Uma conferência de Heidegger, de 1953, intitulada “Quem é o Zaratustra de Nietzsche?”, poderá auxiliar-nos a compreender melhor o que significa a expressão “espírito de vingança”. Heidegger destaca para análise a seguinte sentença: “Isto, sim, isto somente é a própria vingança: a aversão da vontade contra o tempo e seu ‘Foi’.” Observa que uma conjunção liga, na frase, o tempo e o

seu “Foi”: a conjunção “e”. Essa conjunção teria para ele o sentido de “isto é”. A partir disso, a sentença seria a seguinte: “Isto, sim, isto somente é a própria *vingança*: a aversão da vontade contra o tempo, isto é, contra o seu ‘Foi’.” Heidegger interpreta esse “Foi” não como algo que determinaria propriamente o passado, mas como o passageiro. O tempo passa, é seu mister passar. O que vem do tempo nunca vem para ficar, mas para ir-se. “‘Aquilo que Foi’, diz Zaratustra, assim se chama a pedra que ela (a vontade) não pode rolar.”¹¹⁶ A vontade não pode desfazer o que já foi realizado, não pode retroceder. No entanto, a vontade padece com esse fato; a transitoriedade causa a ela imenso sofrimento e ela então se vinga.

Esse passar do tempo que não volta faz a vontade “ranger os dentes”. Irada por não poder ir para trás, por não poder deter o movimento do tempo em seu fluxo linear, inventa loucas saídas para o sofrimento. A primeira é desativar o próprio tempo. Como? Fazendo dele uma mera representação, e não uma atividade, criando para ele uma compreensão do tempo sucessivo-linear; a segunda, substancializando a temporalidade, opondo temporalidade e eternidade, propiciando, dessa forma, a ruína do tempo, depreciando-o como imaginário.

A vontade, impotente por não poder deter o fluxo do tempo, vinga-se da temporalidade. O espírito de vingança instaura o mundo do devir como ilusório, mentiroso, contraditório: ele é tal como não deveria ser. A negação do mundo da temporalidade gera os ideais supratemporais e rebaixa o temporal à categoria do que ainda não é. O terrestre e a Terra e tudo que a ela pertence são o que propriamente não deveriam ser.

É contra esse tipo de pensamento, que mumifica a vida, que faz da vida expressão do instinto de conservação, que Nietzsche introduz a sua concepção de vontade criadora. A novidade desse pensamento está em fazer frente a um tipo predominante de pensar que ruidosamente exhibe os grilhões do passado através dos tempos e paralisa o futuro no passado. A vontade criadora se constitui numa relação essencial com o tempo. O tempo é a única via do criador.

Embora a vontade se encontre ainda em cativeiro, o “querer a liberta”. Em que consiste a libertação do querer? O que a vontade cria para se ver livre de sua solitária aflição e de seu cárcere? O querer deve libertar a vontade de seu não à vida, deve abrir para ele o caminho do sagrado sim. Dizer e fazer o sim é reconhecer que não há nada de fixo, reconhecer que há sempre alguma coisa a destruir, isto é, a criar. E esse sim à vida afirma justamente aquilo que o espírito de vingança nega: o tempo e o seu passar.

Para libertar-se da prisão do tempo, do espírito de vingança, a vontade criadora afirma o eterno retorno do tempo. O único modo de se redimir da vingança é querer o eterno retorno de todas as coisas. A vontade criadora, enquanto se constitui numa relação essencial com o tempo, liberta o homem do espírito de vingança.

Eis como Zaratustra expressa, pela primeira vez em “Da Redenção”, o seu pensamento abissal: todo “Foi” é um fragmento, um enigma e um horrível acaso, até que a vontade criadora diz a ele: “Mas assim eu o quis!” Até que a vontade criadora diz: “Mas assim eu o quero! Assim eu o hei de querer.”¹¹⁷

Quando a vontade criadora afirma: “Quis! Quero! Hei de querer!”, temos aí passado, presente e futuro. Mas não estamos mais na temporalidade sucessivo-linear, produto, ou melhor, forma de concretização do espírito de vingança, mas na afirmação da temporalidade em todas as suas dimensões.

Redimir o que passou e recriar todo “Foi” em um “Assim eu o quis”, somente isso se chama para Nietzsche “redenção”. A vontade reconciliada com a temporalidade liberta-se do espírito de vingança. O devir, afirmado pelo ato de querer, redimido pelo querer que quer com toda a sua vontade, transfigurado pelo poder da afirmação é possibilidade de criação contínua.

No aforismo 355 de *A gaia ciência*, dedicado à criação, Nietzsche mostra que os criadores são aqueles que se tornam, eles mesmos, o presente. O presente ligado ao sim criador implica a duração como passado e futuro. O presente é uma duração, mas uma duração que não cessa de destruir a si mesma, de inventar cotidianamente jogos cada vez mais delicados.

A vontade de crescer, de dar forma, de devir, que é próprio da vontade criadora, quer o presente, o inesperado, o acaso. Mas o que é o acaso para Nietzsche? Ele o batiza com o nome de “Providência pessoal” (*eine persönliche Providenz*). Aqui e ali, revela Nietzsche, o querido acaso guia nossa mão, toca conosco uma melodia. A vida de cada dia nos parece demonstrar que “todas as coisas que nos sucedem resultam constantemente *no melhor possível*”

A vida de cada dia e cada hora parece demonstrar sempre de novo essa tese. Seja o que for — tempo bom ou ruim, a perda de um amigo, uma doença, uma calúnia, a carta que não chegou, a torção de um pé, um olhar de relance

para uma loja, um argumento contrário, o ato de abrir um livro, um sonho, uma trapaça —, imediatamente ou pouco depois, tudo se revela como algo que “tinha de acontecer”. É algo de profundo sentido e utilidade justamente para nós.¹¹⁸

Assim, para Nietzsche, o acaso é um conjunto de coisas humanas, as mais cotidianas. Vem sempre a nosso favor, pois traz o presente — presente no sentido temporal e presente como dádiva: “Ouve-se, não se busca; toma-se, não se pergunta quem dá.”¹¹⁹ A vontade de crescer, de dar forma, de devir, de intensificar a potência quer o acaso. Ele não é um incidente que devemos afugentar, mas o elemento essencial que determina a plasticidade da vontade criadora. Se o que vem até nós, o inesperado que, de algum modo, se espera que venha, surge como absolutamente necessário: se o queremos, se o afirmamos com toda a nossa vontade, ele nos traz o presente e impulsiona à ação, a uma ação criadora.

Ainda quanto ao tempo e à constituição de uma tipologia do ser humano, deter-nos-emos na análise do primeiro item da “2ª dissertação” da *Genealogia da moral*. Nesse texto, Nietzsche trata de duas faculdades: a do esquecimento e a da memória. Afirma que, sem a capacidade de esquecimento, “não poderia haver felicidade, esperança, orgulho, *presente*”.¹²⁰ Isso leva à identificação de dois tipos de indivíduo: o criador e o ressentido. O criador será definido pela faculdade de esquecer e pelo poder de criar; o ressentido, pela prodigiosa memória e pelo poder de conservar.

Nietzsche define a faculdade do esquecimento — que, para ele, tem caráter positivo e ativo — como uma faculdade de inibição ativa que permite a assimilação psíquica

e a digestão de todas as experiências, como uma “força plástica, regeneradora e curativa”.¹²¹ Por outro lado, define a memória como puramente passiva, como um sistema que exprime a impossibilidade de subtrair-se à impressão uma vez recebida. O que caracteriza o nobre-criador ou o escravo-ressentido é o funcionamento dessas faculdades.

O ressentido é um ser de prodigiosa memória: não consegue se desembaraçar de nada. Tudo fere. Os homens e as coisas aproximam-se indiscretamente demais, todos os acontecimentos deixam traços; a lembrança é uma chaga purulenta.¹²² Essa memória intestinal e venenosa é o espírito de vingança. O ressentido afugenta o desconhecido, evita o inesperado e impede a aventura; em suma, fossiliza o poder de criação. Por não ter o instinto de devir, deprecia a vida em transformação; sabe conservar a vida, mas não sabe fazê-la nascer.

O criador sabe esquecer, não leva muito a sério seus contratempos e mafeitos; mas a reflexão de Nietzsche não para por aí. O criador não sabe apenas esquecer: sabe também recordar a tempo. É necessário ter duas visões das coisas: a histórica e a não histórica.¹²³ Todo ato, para ser criado, exige o esquecimento: é impossível criar-viver sem esquecer. Do mesmo modo, todo ato criador exige a recordação: é impossível criar-viver sem relembrar. O criador não renega a tradição; pelo contrário, retoma-a para redimensioná-la. A faculdade ativa do esquecimento é capaz de assimilar o passado, transformá-lo e transfigurá-lo. Para definir o grau e fixar o limite em que é absolutamente necessário esquecer o passado, sob pena de se tornar o coveiro do presente, seria necessário conhecer a medida exata da força plástica de um homem, de uma

nação, de uma civilização, quer dizer, a faculdade de crescer por si mesmo, de assimilar o passado, o heterogêneo, de cicatrizar as suas feridas, de reparar as suas perdas, de reconstruir as formas destruídas.¹²⁴

A definição do tipo criador pela faculdade que ele tem de esquecer é correta, mas incompleta. A incompletude dessa afirmação resulta do fato de se atribuir ao ato criador um caráter exclusivamente fora da história. A faculdade ativa do esquecimento traz o criador para o presente; contudo só há presente para aqueles que redimensionam o passado a partir do presente. A memória é uma faculdade passiva, mas pelo fato de o criador ter em bom funcionamento sua faculdade de esquecimento, ser capaz de assimilar o passado, a memória não é um entrave para a ação.

Assim, na ação de criar, há uma dupla natureza de tempo: ser ininterrupto e intermitente. Para criar, é preciso esquecer, mas também recordar. Na ação de criar o presente vêm o passado e o futuro. É Zaratustra quem diz: “Amo aquele que justifica os futuros e redime os passados, pois quer ir fundo pelos presentes.”¹²⁵ Na ação de criar o presente, liberta-se o passado; do passado, bom ou mal, tira-se o mel. Liberado o passado, cria-se o presente em vista de um futuro ignorado. O futuro, embora ligado ao passado, é original, não parece nada com o conhecido (o passado), é totalmente desconhecido. Assim a ação criadora intervém no presente, modifica o futuro e recria o passado. O presente é, ao mesmo tempo, um futuro e um passado.

Em suma: da equação verbal “existir é criar”, infere-se a caracterização da vontade criadora. A doutrina da vontade criadora — louvor à transitoriedade da vida — opõe-se ao pensamento metafísico. Enquanto a metafísica nega

SEGUNDA PARTE

A vida em “grande estilo”

O senhor... mire, veja:
O mais importante e bonito do mundo
é isto: que as pessoas não estão sempre
iguais. Ainda não foram terminadas
— mas que elas vão sempre mudando.
Afinam ou desafinam, verdade maior.
É o que a vida me ensinou. Isso que
me alegra de montão.

João Guimarães Rosa

Na magia do dionisíaco: “o homem não é mais artista, tornou-se obra de arte”¹²⁷

Ainda na perspectiva da relação entre vida e arte no pensamento de Nietzsche, explicitaremos sua concepção de vida como obra de arte. Guiar-nos-emos por duas afirmações, já anteriormente citadas: uma se encontra em *O nascimento da tragédia* e a outra, em *A gaia ciência*. Em *O nascimento da tragédia*, a afirmação está expressa da seguinte maneira: “Só como fenômeno estético a existência e o mundo aparecem eternamente justificados.”¹²⁸ Em *A gaia ciência*, ela reaparece com algumas modificações: “Como fenômeno estético, a existência é sempre, para nós, suportável ainda.”¹²⁹

Nosso objetivo é mostrar que, embora existam semelhanças entre essas afirmações, já que ambas relacionam vida e arte, elas se encontram em contextos filosóficos totalmente diferentes; por isso, têm significações diferentes.

Iniciamos pelo *O nascimento da tragédia*. Quatorze anos após a primeira edição desse livro, Nietzsche acrescenta um prefácio a que denomina “Ensaio de autocrítica”, no qual encontramos a afirmação: “A existência do mundo só se justifica como fenômeno estético.” Revendo o que fizera em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche revela ter ousado pensar a arte na perspectiva da vida. A questão metafísica — “que é a arte?” — coincide com a questão existencial — “qual o sentido da vida?” A vida como propósito da arte, a arte como necessária proteção da vida, a vida só se justificando como fenômeno estético constituem praticamente um *leitmotiv* que acompanha todas as questões fundamentais do livro.

É preciso salientar que vida e arte são tratadas em *O nascimento da tragédia*, principalmente na perspectiva da tragédia grega e a partir do que Nietzsche chama de “impulsos artísticos da natureza” — apolíneo e dionisíaco. Contrário aos helenistas germânicos, tais como Winckelmann e Lessing, que derivaram a arte de um único princípio, tomado como origem necessária de toda a obra de arte, Nietzsche fixa seu olhar em duas divindades gregas, Apolo e Dioniso, reconhecendo nelas a evidência de dois mundos distintos de arte: a apolínea e a dionisíaca.

Justifica-se assim ser o ponto mais importante da estética nietzschiana do seu primeiro livro o desenvolvimento dos aspectos apolíneo e dionisíaco na arte grega, considerados como impulsos antagônicos, como duas faculdades fundamentais do homem: a imaginação figurativa, que produz as artes da imagem (a escultura, a pintura e parte da poesia) e a potência emocional, que encontra sua voz na linguagem musical. Cada um desses impulsos manifesta-se na vida humana por meio de dois estados fisiológicos, o sonho e a embriaguez, que se opõem como o apolíneo e o dionisíaco. O sonho e a embriaguez são condições necessárias para que a arte se produza; por isso, o artista, sem entrar em um desses estados, não pode criar.

O sonho é a força artística que se projeta em imagens e produz o cenário das formas e figuras. Apolo é o nome grego para a faculdade de sonhar; é o princípio da luz, que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra. Símbolo de toda aparência, de toda energia plástica, que se expressa em formas individuais, Apolo é o magnífico quadro divino do

princípio de individuação e a mais bela expressão do repouso do homem em seu invólucro de individualidade. Dá forma às coisas, delimitando-as com contornos precisos, fixando seu caráter distintivo e determinando, no conjunto, sua função, seu sentido individual. Modelando o movimento de todo elemento vital, imprimindo a cada um a cadência — a forma do tempo — ele impõe ao devir uma lei, uma medida. Apolo é também o deus da serenidade que tendo superado o terror instintivo em face da vida, a domina com um olhar lúcido e sereno. No *Hino de Homero a Apolo*, esse aparece ainda como o deus da distância, que preserva o distanciamento entre o céu e a terra, entre o deus imortal e o homem mortal.

Já a embriaguez é o estado que destrói, despedaça, abole o finito e o individual. Nela, desfazem-se os laços do princípio de individuação, rasga-se o véu das ilusões para deixar aparecer uma realidade mais fundamental: a união do homem com a natureza.

Sob o mundo das aparências, das formas, da beleza, da justa medida, está o espaço de Dioniso — o nome grego para o êxtase. Dioniso é o deus do caos, da desmesura, da deformidade, da noite criadora do som, é o deus da música, mãe de todas as artes. Nascido da fome e da dor, perseguido e dilacerado pelos deuses hostis, Dioniso renasce a cada primavera e aí cria e espalha a alegria.

Despertadas as emoções dionisíacas, provocadas por bebidas narcóticas ou pelo desencadeamento dos instintos primaveris, o homem, em êxtase, sente que todas as barreiras entre ele e os outros homens estão rompidas e que todas as formas voltam a ser reabsorvidas pela unidade mais originária e fundamental — o uno primordial — na qual só existe lugar para a intensidade. Nesse mundo

das emoções inconscientes, que abole a subjetividade, o homem perde a consciência de si e se vê, ao mesmo tempo, no mundo da harmonia e da desarmonia, da consonância e da dissonância, do prazer e da dor, da construção e da destruição, da vida e da morte.

Ter visto o dionisíaco ao lado do apolíneo na arte grega possibilita a Nietzsche formular uma hipótese metafísica, isto é, não apenas pensar a arte como a atividade humana que se encarna em obras, mas apresentá-la como algo que se encontra na esfera da natureza.

A oposição apolíneo e dionisíaco, considerada no plano metafísico, se dá a partir da noção de vontade ou querer, entendida no sentido que a ela deu Schopenhauer — “força que eternamente quer, deseja e aspira”. A vontade, ou o uno primordial, tal como Nietzsche a identifica, é um ser que traz em si uma guerra sem limites. Vivendo em constante contradição consigo mesmo, em incessante dor, esse ser não pode permanecer por muito tempo indeterminado. Uma força vinda dele mesmo obriga-o a fragmentar-se, a multiplicar-se em seres finitos, a fixar-se em imagens e a produzir o mundo das formas individuais, da realidade fenomênica.

O mundo fenomênico, como resultado desse movimento do querer, traz em si as marcas da dor, do despeçamento do uno primordial, e para libertar-se dessa dor, faz um segundo movimento, dessa vez estético, reproduzindo o movimento inicial que a vontade realizou em direção à aparência. Desse último, emana a aparência da aparência ou a bela aparência do sonho, um bálsamo para o querer, um remédio para libertá-lo momentaneamente da dor pelo seu desmembramento em indivíduos.

É dessa maneira que Nietzsche, no item 4 de *O nascimento da tragédia*, explicita o processo transfigurador que a natureza artista realiza, por meio do sonho, para criar a bela aparência. Esse não é, como já vimos, nem o único nem o mais fundamental estado fisiológico pelo qual a natureza realiza seus impulsos artísticos. O mais essencial é o da embriaguez. Nela, o processo pelo qual a vontade satisfaz seus impulsos artísticos é o inverso do movimento de produção das aparências. Com o colapso do princípio de individuação, pela intensificação das emoções dionisiacas, tudo volta a seu ponto de origem, à unidade primeira. Com a morte ou aniquilação das individualidades, o homem retorna ao estado natural, reconcilia-se com a natureza. Essa reunificação gera um prazer supremo, um êxtase delicioso que ascende desde o íntimo de seu ser e mesmo da natureza, ressoando em “gritos de espanto” e “gemidos nostálgicos”. Com cantos e danças, esse ser entusiasmado, possuído por Dioniso, manifesta seu júbilo. Dá voz e vez à natureza. Voz e movimento que não se acrescentam a ela como algo de artificial, mas parecem vir de seu âmago. Assim, cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: “Ele não é mais artista, tornou-se obra de arte.”¹³⁰

Ao apresentar sua “metafísica de artista”, Nietzsche, no primeiro momento de sua análise, não faz menção ao artista humano. Apolíneo e dionisiaco são impulsos artísticos que emergem do seio da natureza, independentemente da mediação do artista. A perfeição do mundo dos sonhos existe sem que seja necessária a cultura artística do indivíduo e a realidade da embriaguez existe, sem le-

var em conta o próprio indivíduo, já que se encontra aniquilado, embora redimido num sentimento místico de unidade.

Para que a arte se torne uma atividade do ser humano, é preciso que o indivíduo dê forma ao sonho e à embriaguez. E como isso se fará? Pela imitação. O artista é um imitador que, em estado lúdico, joga com o sonho ou com a embriaguez — ou, no caso do artista trágico, com ambos ao mesmo tempo. Essa imitação, porém, não deve ser entendida como reprodução ou cópia da natureza, mas como imitação de um processo que a natureza realiza para criar ou reproduzir as aparências: “A obra de arte e o indivíduo são uma repetição do processo originário de onde surgiu o mundo, de certa maneira um anel de onda na onda.”¹³¹

Para explicar o jogo da arte com os sonhos, Nietzsche, em “A visão dionisíaca do mundo”, estabelece a seguinte diferença: enquanto o homem que sonha joga com a realidade, com a vigília, o artista joga com o sonho. A bela aparência do mundo dos sonhos é condição prévia de toda arte da imagem, seja ela pintura, escultura ou poesia épica:

A estátua, bloco de mármore, é uma coisa muito real, mas a realidade da estátua como forma onírica é a pessoa viva do deus. Enquanto a estátua paira diante dos olhos do artista ainda como produto da imaginação, ele ainda joga com a realidade; quando traduz essa imagem em mármore, ele joga com o sonho.¹³²

Enquanto, no estado apolíneo, o homem joga com a realidade, no estado dionisíaco, ou de embriaguez, ele joga com a vontade ou com a própria natureza que nele se revela:

Mas se a embriaguez é o jogo da natureza com o homem, a criação dionisiaca é o jogo com a embriaguez... O servidor de Dioniso deve estar em estado de embriaguez e ao mesmo tempo permanecer postado atrás de si como um observador. Não é na alternância entre lucidez e embriaguez que se encontra o estado dionisiaco, mas em sua simultaneidade.¹³³

O artista dionisiaco não é, como diz Platão, aquele que cria quando está ébrio, mas o que joga com a embriaguez. Nesse jogo, nesse sutil distanciamento, estado em que se combinam a sobriedade e a embriaguez, encontra-se a arte dionisiaca.

A lucidez é o elemento de transfiguração que se introduz no dionisiaco para transformá-lo em arte. É o momento em que Apolo vem em socorro do artista, distinguindo-o, envolvendo-o no véu da ilusão, salvando-o do desejo de perder-se na vontade e de aniquilar-se no devir dionisiaco.

Nesse estado de emoção, o artista dionisiaco é levado ao “paroxismo de suas faculdades simbólicas”; a natureza o força a se exprimir, a dominar o caos da vontade e a criar um novo mundo de símbolos onde se encontram a dança e a música.

Recordando o caminho percorrido no sentido de explicitar a afirmação de Nietzsche — “Só como fenômeno estético, a existência e o mundo aparecem eternamente justificados” —, apresentamos, primeiramente, sua concepção da arte como algo que se encontra na esfera da natureza e, em seguida, como ato de criação que produz obras de arte. Mas é preciso também que sejam evidenciados os mecanismos estéticos através dos quais o povo grego, por meio da arte, justificou a existência, uniu arte e vida.

Desfazendo, pedra por pedra, a montanha mágica do Olimpo, símbolo da cultura apolínea, Nietzsche encontra uma lenda de grande importância para uma melhor compreensão da civilização grega:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu, na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era melhor e preferível ao homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se até que, forçado pelo rei, proferiu finalmente, por entre um riso amarelo, estas palavras: "Estirpe miserável e efêmera, filha do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, portanto, o melhor para ti é logo morrer."¹³⁴

Com essa descoberta, Nietzsche percebe que nas raízes da cultura da serenidade encontra-se o mundo da vontade: dilacerante e aterrador.

Diante disso, cumpre perguntar: de que recursos aquele povo tão singularmente apto ao sofrimento lançou mão para suportar a existência? Ante o perigo que corria o povo helênico de sucumbir à destruição, a vontade helênica, para contemplar a si mesma, para glorificar-se e seduzir os gregos a continuar vivendo, põe-se diante de um espelho transfigurador: uma tela de formas luminosas e brilhantes, feita nos sonhos e nos entressonhos e que apresenta, por assim dizer, a imagem dos deuses olímpicos, belos e perfeitos, para que os gregos pudessem nela se mirar e, invertendo a sabedoria de Sileno, poderiam dizer: a pior de todas as coisas é morrer logo; a segunda pior é simplesmente morrer um dia.¹³⁵

A legitimação da existência por meio dessas imagens apolíneas se dá, em primeiro lugar, pelo reflexo que elas projetam na vida cotidiana dos gregos e, em segundo, pelo fato de trazer uma interpretação da existência que lhes permite uma liberação da negatividade do cotidiano. A arte apolínea coloca as imagens, especialmente as figuras dos deuses, ao lado da realidade da natureza, para que eles possam ultrapassar a negatividade de cada dia através de uma visão exuberante. Parafraseando Haroldo de Campos, com essas imagens “alvidesslumbrantes”, a arte, “todo-glória”, encobre o “nuviescuro” mundo da vontade.

Nietzsche apresenta a arte apolínea como legitimadora da existência dos gregos, embora reconheça que essa solução seja ainda superficial, pois a cada manifestação embriagadora rompia-se o invólucro de individuação, o sustentáculo da serenidade, e os gregos se viam mergulhados no devir da vontade, prontos para nela desaparecer. No esquecimento de si, o dionisíaco celebra sua reunião com outros homens e com a natureza, e essa se regozija com o seu filho perdido. Mas esse dionisíaco também experimenta a terrível destruição do abismo, que nada mais é do que a experimentação da desmesura, do excesso, da transgressão, que gera um imenso prazer. O perigo de negação da existência ocorre quando ele retorna à consciência, depois de ter fitado o absurdo da existência. O perigo é o pessimismo da sabedoria de Sileno. Os artistas dionisíacos, imitando a embriaguez, criam uma forma de legitimar a existência de um modo mais duradouro do que aquela que se tornou possível com a transfiguração apolínea: **concebem a tragédia, que tem o poder natural de cura contra o impulso dionisíaco bárbaro e que destrói todos os valores gregos de civilização.** A tragédia propor-

ciona ao grego a possibilidade de experimentar o dionisíaco e voltar para o dia a dia, sem a visão pessimista da vida. A revelação levada a cabo pela tragédia traz consolo. Expõe o abismo, mostra-o e, ao mesmo tempo, protege, salva, cura mesmo as consequências destrutivas dessa exposição. Traz de volta o grego sofredor, conforta-o, proporciona-lhe a possibilidade de transformar o horrível em sublime.

Mas como isso se dá? Essa é a questão a que Nietzsche pretende responder com o efeito trágico. Na tragédia grega, na arte da reconciliação do apolíneo e do dionisíaco, a destruição do herói trágico traz alegria. Ele é negado para nos convencer do eterno prazer do existir, pois com sua aniquilação fica restaurada a unidade originária — a vida eterna da vontade. Nesse momento de êxtase, de “vitória alcançada na derrota”, a luta, a dor, a destruição dos fenômenos aparecem necessárias para nós porque deixam entrever algo de mais profundo que transcende qualquer herói individual: o eterno vivente criador, eternamente lançado à existência. A arte a favor da vida — eis a chave do pensamento de Nietzsche. A arte transfigura o ser existente, mas só a tragédia exprime a crença na eternidade da vida: “Somente a partir do espírito da música, entendemos a alegria diante do aniquilamento do indivíduo.”¹³⁶ O espírito trágico só pode ser explicado em termos musicais. Só a música “produz uma réplica do uno primordial”;¹³⁷ só ela transmite a certeza de que existe um prazer superior para além do mundo dos fenômenos. Todavia, sem o recurso da imagem, a música, penetrando no mais fundo segredo da vida, é puramente dor primordial e eco dessa dor. Tem o poder de reconduzir os ouvin-

tes à natureza, ao estado de prazer eterno no qual eles sacrificam sua individualidade por um sentimento irresistível de identificação com o uno primordial.

Nietzsche descreve o poder da música como algo cheio de perigo, capaz de acarretar a destruição do indivíduo. Para que o homem possa ouvir a música — sinfonia da afirmação eterna — e sentir-se tocado pelo seu poder sem aniquilar-se, Apolo vem em seu socorro, restaurando sua individualidade quase aniquilada, traduzindo a sabedoria dionisiaca em imagens apolíneas. O mito e o herói trágicos, colocados junto à música, fazem o papel de um Titã poderoso que toma, sobre seus ombros, o mundo dionisiaco para dele nos livrar.

Assim, os espectadores, embora forçados a testemunhar a catástrofe trágica, não ficam cheios de terror; ao contrário, têm um “consolo metafísico” que os arranca, momentaneamente, do alvoroço da mudança das figuras. Por um breve momento, a vida, no fundo das coisas, a despeito da mudança dos fenômenos, é indestrutivelmente poderosa e alegre. Por um breve momento, os espectadores identificam-se com o uno primordial. O consolo metafísico aparece corporificado no coro de sátiros — seres naturais que vivem inextinguivelmente por trás de toda a civilização e que, a despeito da mudança das gerações e da história dos povos, permanecem os mesmos. Com esse coro, consola-se o heleno profundo, o único igualmente apto para as dores mais suaves e mais cruéis, que viu o horror da natureza e corre perigo de aspirar a uma negação budista da existência, que penetrou com olhar afiado até o fundo da terrível tendência ao aniquilamento, o qual move a chamada “história universal”.

A arte trágica demonstra, assim, uma notável capacidade alquímica de transmutar o estado de náusea, “estado negador da vontade”, em afirmação, de modo que esse horror possa ser experimentado não como um horror, mas como algo sublime, e esse absurdo possa ser vivenciado não como absurdo, mas como cômico.

A arte de “como alguém se torna o que é”

Nietzsche apresenta, em *A gaia ciência*, duas saídas artísticas para se fazer frente ao sofrimento de estar diante de uma vida sem sentido e sem o consolo de Deus. Chamaremos, por sugestão de Julian Young, uma de apolínea e a outra de dionisiaca. Caracterizaremos a primeira como arte de poder ver a si mesmo a distância ou “a arte de se pôr em cena frente a si mesmo”, e a segunda, como a arte de “Como alguém se torna o que é” — fórmula máxima da afirmação total da existência. Ambas as saídas se utilizam de técnicas artísticas. Antes de as esclarecermos, é bom lembrar que, ao se dar o nome de apolínea ou dionisiaca a essas atividades, não estamos retomando a “metafísica de artista” de Nietzsche de *O nascimento da tragédia*. Apolíneo e dionisiaco não são de agora em diante entendidos como dois conceitos opostos. Todos os dois são “espécies de embriaguez”, como mostra Nietzsche em *Crepúsculo dos ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, § 10. “A embriaguez apolínea mantém, sobretudo, o olhar excitado, de modo que ele adquire a força da visão.” A embriaguez dionisiaca deixa “todo estado afetivo excitado: de modo que ele descarrega de uma vez todos os seus meios de expressão e, ao mesmo tempo, põe para fora a

força de representação, imitação, transfiguração, transformação, toda espécie de mímica e atuação”.

A saída apolínea imita a técnica artística do teatro, particularmente a da distância artística. Dois importantes aforismos de *A gaia ciência* podem elucidar essa estratégia. No aforismo 78, “Pelo que deveríamos ser gratos”, assim se pronunciou Nietzsche:

os artistas, especialmente os do teatro, dotaram os homens de olhos e ouvidos para ver e ouvir, com algum prazer, o que cada um é, o que cada um experimenta e o que quer; apenas eles nos ensinaram a estimar o herói escondido em todos os seres cotidianos e também a arte de olhar a si mesmo como herói, a distância e como que simplificado e transfigurado — a arte de se “pôr em cena” para si mesmo. Somente assim podemos lidar com alguns vis detalhes em nós! Sem tal arte, seríamos tão só primeiro plano e viveríamos inteiramente sob o encanto da ótica que faz o mais próximo e mais vulgar parecer imensamente grande, a realidade mesma.

Ele desenvolve ainda melhor essa ideia no aforismo intitulado “O que se deve aprender com os artistas”. Pergunta: “De que meios dispomos para tornar as coisas belas, atraentes, desejáveis para nós, quando elas não o são?” E responde:

Aí temos algo a aprender dos médicos, quando eles, por exemplo, diluem o que é amargo ou acrescentam açúcar e vinho à mistura; ainda mais dos artistas, porém, que permanentemente se dedicam a tais invenções e artifícios. Afastarmo-nos das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar muita coisa para vê-las ainda — ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte — ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam so-

mente vislumbres de perspectivas — ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente — ou dotá-las de pele e superfície que não seja transparente: tudo isso devemos aprender com os artistas e no restante ser mais sábios do que eles. Pois neles essa sutil capacidade termina, normalmente, onde termina a arte e começa a vida; nós, no entanto, queremos ser os poetas-autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas.¹³⁸

A arte de ver a si mesmo e o mundo através de filtros coloridos, de pôr a si mesmo e as coisas em plano geral e, para usar uma expressão cinematográfica, de se ver como herói que conquistou os próprios temores, que se identificou com o ritmo e o fluxo da vida e consigo mesmo, é uma forma de fazer frente ao sofrimento humano, quando lhe foram cortadas as raízes metafísicas. A outra maneira é a dionisiaca, que faz pensar nas técnicas da literatura na construção de um personagem. Como observa Julien Young em seu livro *Nietzsche's philosophy of art*, essa saída é superior à apolínea; não é concebida para convallescentes, mas para aqueles que, diante da vida e em qualquer um de seus aspectos, podem afirmá-la inteiramente. A essa ação dionisiaca, Nietzsche dá o nome da arte de “Como alguém se torna o que é” (*Wie man wird, was man ist*).

Essa máxima do poeta lírico grego Píndaro¹³⁹ é o subtítulo de Nietzsche para *Ecce homo*. Curiosamente, essa frase que sabemos pertencer à segunda das *Odes Pítias*, não corresponde ao original grego. Nietzsche suprime a palavra *mathon*, que no contexto da frase de Píndaro faz alusão ao aprendizado, e altera o sentido do original, que poderia ser traduzido da seguinte maneira: “Tendo aprendido o que você é, torne como você é.”

É interessante ressaltar que preocupado com a dimensão prática que a expressão possui, Nietzsche, no parágrafo 9º da seção “Por que sou tão inteligente?”, descrevendo como se tornou Nietzsche, acrescenta:

Neste ponto já não há como eludir a resposta à questão de como alguém se torna o que é. E com isso toco na obra máxima da arte da preservação de si mesmo — do amor de si... (...) Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desacertos da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa.¹⁴⁰

A expressão “como alguém se torna o que é” aparece pela primeira vez em um texto de Nietzsche sobre Teógnis; em seguida, está presente, com algumas modificações, na 3ª *Extemporânea*, em *Schopenhauer como educador*; depois, em *Humano, demasiado humano*, no aforismo 263; em *A gaia ciência*, nos parágrafos 270 e 335, e em *Assim falou Zaratustra*, nas seções “O convalescente”, “Quem tu és e quem deves tornar-te” (*wer du bist und werden musst*), em “A sanguessuga”, “Eu sou quem devo ser” (*ich bin, der ich sein muss*), em “O sacrifício do mel” (*Werde, der du bist* [torna-te quem és]) e, por fim, como vimos, descreve o vir a ser de Nietzsche, em *Ecce homo*. Essa máxima pode ser encontrada nas cartas do filósofo a seus amigos. Além desses exemplos, lembramos que ela se apresenta ainda sob variadas reformulações, em diferentes momentos da obra de Nietzsche. Por exemplo, não são poucas as vezes em que encontramos expressões como estas: “descobrir-se a si mesmo”, “buscar a si próprio”, “fazer-se si mesmo” e, também, “conhecer-se a si mesmo”. A lista de todos os

termos correlatos seria interminável... A título de introdução, gostaríamos de levantar algumas dificuldades que podem surgir na elucidação desse pensamento. Não seria coerente compreender a máxima “Como alguém se torna o que é” como indicando que, por trás dessa ação, estaria uma pessoa, mesmo que vaga e indefinida, mas que seguramente existe e cuja identidade é desconhecida? Se assim fosse, teríamos de admitir um eu antes da ação? Entretanto, na *Genealogia da moral*, Nietzsche não deixa claro que não existe ser por trás do fazer, do atuar, do devir, que o agente é uma ficção acrescentada à ação?¹⁴¹ Assim, parece que, se não há um eu antes da ação, não há nada que possa tornar-se. Mais ainda: como o eu pode ser o que é antes de existir? O que Nietzsche pensa quando nos diz “alguém se torna o que é”? Seria essa frase um equívoco, através dela teríamos de aceitar o que somos? Existe algo em nós para ser modificado? E, ainda, como dissolver a aparente contradição entre devir e permanência na identidade? Responder a algumas dessas questões será objetivo deste capítulo.

Há uma interpretação que sustenta ser Nietzsche, com essa fórmula, o arauto do individualismo anárquico; mas existem outras interpretações, menos numerosas, que insistem no aspecto dinâmico do imperativo, a ponto de conduzir o pensamento de Nietzsche a uma doutrina da superação perpétua de si, sem objetivo, sem direção alguma, sem bússola, curso louco e vertiginoso ao abismo. Dois aforismos de *A gaia ciência* poderiam nos levar a essa interpretação: aquele em que ele faz elogio aos “Hábitos breves” e o “Onda e vontade”. No aforismo 295 de *A gaia ciência*, escreve: “Eu amo os hábitos breves e os considero o meio inestimável de vir a conhecer muitas coisas e

estados. (...) minha natureza é inteiramente disposta a hábitos breves.”¹⁴² O aforismo 310, que reproduziremos por sua beleza, também nos pode levar a acreditar que Nietzsche é um adepto do puro devir:

Com que avidez esta onda se aproxima, como se houvesse algo a atingir! Com que pressa aterradora se insinua pelos mais íntimos cantos das falésias! É como se quisesse chegar antes de alguém; como se ali se ocultasse algo que tem valor, muito valor. E agora ela recua, um tanto mais devagar ainda branca de agitação — estará desiludida? Terá encontrado o que buscava? Toma um ar desiludido? Mas logo vem outra onda, ainda mais ávida e bravia do que a primeira, e também sua alma parece cheia de segredos e do apetite de desencavar tesouros. Assim vivem as ondas — assim vivemos nós, seres que têm vontade! — e mais não digo.¹⁴³

A ideia de uma mudança contínua também aparece em *Assim falou Zaratustra*. Diz a personagem: “Mas do tempo e do devir devem falar as melhores imagens: um louvor devem ser, e uma justificação de toda a transitoriedade!”¹⁴⁴ Essas diferentes passagens podem nos levar a compreender Nietzsche como o porta-voz do devir, do transitório. Como então se poderia falar em ser? Qual a relação entre devir e ser?

Antecipando em algumas páginas o percurso que faremos para elucidar a fórmula “como alguém se torna o que é”, e mesmo debruçar sobre a relação entre devir e ser, podemos dizer que a leitura completa e sem preconceito do imperativo ensina não a metamorfose pela metamorfose, mas a marcha lenta em direção a si mesmo, ao estado dionisíaco em que o homem se vê desembaraçado de todas as negações restritivas, para além de todo bem e

mal, onde possa pronunciar um sim incondicional a si mesmo e à vida. Assim, o homem deve tornar-se mestre de si mesmo pouco a pouco e só chegar a esse tornar-se com a paciência de construir, durante longos anos, sua própria escultura.¹⁴⁵ Sem com isso poder dizer um dia que está completo e plenamente realizado: “Torna-te sem cessar aquele que tu és, sê mestre e escultor de ti mesmo.”¹⁴⁶

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche escreve que são raros aqueles que possuem a paciência e a energia suficientes para dar forma às suas virtudes. Numa humanidade altamente desenvolvida como a de hoje, cada um tem possibilidade de desenvolver vários talentos. Poucos, no entanto, têm tenacidade, perseverança, energia, “para que alguém se torne de fato um talento, isto é, torne-se aquilo que é”¹⁴⁷ e ainda possa exercer esse talento em obras e ações. Também Zaratustra condena, sem piedade, os fracos, os preguiçosos que ao nascer já desejam morrer.

A educação moderna não permite a lenta maturação dos jovens. Por isso, o ser humano está longe de ser mestre em sua arte de viver; ele precisaria vencer o grande tédio, precisaria de muito suor, até conseguir “achar suas cores, seu pincel, sua tela!”.

“Sê tu mesmo!”

Em *Schopenhauer como educador*, *Terceira consideração extemporânea* (1874), aparece, pela primeira vez na obra publicada de Nietzsche, uma fórmula semelhante ao “torna-te o que tu és”. Surge como imperativo de liberação: “Sê tu mesmo!” “O homem que não quer pertencer à massa necessita apenas deixar de ser indulgente consigo mesmo; seguir a própria consciência, que lhe grita: ‘Sê tu mesmo!’

Tu não és nada disso que agora fazes, pensas, ambiciosas.”¹⁴⁸ É esse imperativo que acentua a solidão do ser humano, que não pode mais confiar na religião, nem na sociedade, nem no Estado para encontrar o próprio caminho. Essa *Terceira extemporânea*, como observa Giorgio Colli, em *Escritos sobre Nietzsche*, não se dirige aos que pretendem relaxar, tampouco aos que leem para ampliar seu conhecimento. Está destinada aos que têm algo para decidir acerca de sua vida e de sua atitude diante da cultura.¹⁴⁹

No primeiro parágrafo de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche relata a seguinte passagem: perguntaram a um viajante que havia percorrido muitos países e conhecido muitos povos qual a qualidade que mais encontrara nos homens. Eis sua resposta: uma propensão à preguiça. Por toda parte, encontrara homens entediados, escondendo-se atrás dos costumes e das opiniões alheias. Por preguiça e temor do próximo, comportam-se de acordo com as convenções e seguem a moda do rebanho. Que motivo têm para adotar sempre as opiniões e as apreciações de valor de seu semelhante? Em uma palavra, o hábito. Desde a infância, convivem com as apreciações de valores de seus avós. São guiados por esses juízos adquiridos e raramente pensam na aprendizagem. Desde crianças, são albergues abertos a tudo e, como todo mundo, acreditam que a maior virtude é estar conforme as opiniões de todos.

No entanto, para desprender-se e defender-se das virtudes do rebanho, é necessário que os homens engulam a seguinte verdade, como um remédio amargo: a primeira virtude do homem é ousar ser ele mesmo. É preciso triunfar sobre si mesmo, isto é, sobre a natureza que lhe foi inculcada e o tornou inepto para a vida. Para Nietzsche, não há espetáculo mais hediondo do que ver um homem

que se despojou do seu “gênio”, do seu ser criador e inventivo. Falta-lhe medula. Só tem fachada. Assemelha-se a um fantasma da opinião pública.

O fato de o homem ser uma singularidade e, como todo caso único, não se repetir, deve encorajá-lo a viver segundo a própria lei e medida. Ele tem de mostrar por que nasceu em determinada época, e não em outra, pois só desse modo fará justiça a seu tempo.

Na interpretação dessa singularidade conclamada por Nietzsche, dois contrassensos devem ser evitados. O primeiro é convocar o indivíduo para a tarefa “tornar-se o que é” — uma questão constantemente abordada por filósofos e moralistas. Foi sempre prerrogativa de filósofos e moralistas convidar o ser humano a buscar a sua natureza íntima, “a conhecer a si mesmo”. Para isso, bastava que o indivíduo se despojasse dos artifícios que cobrem o seu íntimo. Poder-se-ia pensar que, de certa forma, o mesmo se dá com Nietzsche. Entretanto, não se pode aplicar uma leitura metafísica à questão do individualismo em Nietzsche. A crítica da noção de sujeito, de consciência e de “eu” é uma constante em sua obra. Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche repudia a ideia espúria de um eu fixo e estável, a qual contribui, em muitos aspectos, para a vida gregária, pois, no fundo, esse “eu” é igual a todos os outros “eus” gregários.

Ele é uma mistificação que deve ser superada, o depositário de todo o ideal burguês, de todo preconceito que recebemos de nossos pais e avós. O “eu” a que Nietzsche se refere é algo que se reinventa, e não uma substância fixa. Assim, para o filósofo, não existe um verdadeiro eu, pois ninguém pode estar certo de ter-se despojado de todas as suas máscaras. Por trás de cada máscara, há

sempre muitas outras máscaras; por trás de cada pele, outras peles: “Se é verdade que a lebre tem sete peles, o homem pode despojar-se de setenta vezes sete peles e ainda não poderá exclamar: Até que enfim! Agora, este és tu na verdade! Já não é mais uma casca!”¹⁵⁰

O outro contrassenso é confundir o individualismo nietzschiano com o individualismo do romantismo. A tese básica desse último é a seguinte: o indivíduo, para se constituir como tal, precisa diferenciar-se da sociedade como um todo e, ao mesmo tempo, diferenciar-se de todos os outros indivíduos, de modo que possa tornar-se uma singularidade insubstituível, um ser único. Essa tese parece ter produzido um eco na filosofia de Nietzsche. Em várias afirmações de *Schopenhauer como educador*, Nietzsche refere-se ao homem como um “milagre de uma única vez”:¹⁵¹ “No fundo, todo homem sabe muito bem que está no mundo somente uma vez, ele é único. O acaso jamais, por mais caprichoso que seja, reunirá por uma segunda vez tão incomum diversidade cromática num todo tal como ele é.”¹⁵²

No entanto, só à primeira vista o individualismo de Nietzsche se assemelha ao do romantismo. De fato, essa tarefa de “tornar-se o que é” significa que o indivíduo deve distanciar-se da cultura artificial assim como da massa gregária. Mas o filósofo, de modo algum, afirma que o homem busca um “eu” perdido no fundo de seu ser como um ponto fixo, nem que esse “eu” só possa ser encontrado em si mesmo, e não em qualquer coisa externa a ele. Pelo contrário, Nietzsche vê a tentativa de querer descer ao fundo de si como uma tarefa inútil:

É além disso um empreendimento penoso, perigoso, vasculhar assim em si mesmo, descer violentamente pelo

caminho mais imediato ao fundo do seu ser. Como é arriscado ferir-se assim tão facilmente de modo que nenhum médico possa curar. E ainda mais, para que isso seria necessário se tudo é testemunha de nosso ser, nossas amizades e inimizades, nosso olhar e nosso aperto de mão, nossa memória e o que esquecemos, nossos livros e traços de nossa pena?¹⁵³

Assim, o que revela a “lei fundamental de nosso ser” é o conjunto dos objetos que nos preenchem e dominam. A sucessão dos “objetos venerados”, isto é, o que temos amado, o que nos atrai, o que nos tem feito feliz, e a comparação que se pode estabelecer entre tais objetos; é isso que revela nossa individualidade:

Compara esses objetos, vê como completam-se, ampliam-se, enriquecem-se, iluminam-se mutuamente, como formam uma escala graduada com que elevaste a ti mesmo; pois teu verdadeiro ser não está escondido dentro de ti, mas, ao contrário, infinitamente acima de ti, ou pelo menos daquilo que consideras teu verdadeiro eu.¹⁵⁴

Contudo, só a direta observação de si mesmo não basta para um ser humano se conhecer: “Não é suficiente ser um único homem, embora seja um começo necessário. (...) É preciso passar de uma individualidade a outra, atravessar a existência de numerosos seres.”¹⁵⁵ É preciso ver a si mesmo através de uma multidão de olhares, sobretudo da história, pois o passado continua a fluir dentro de nós em mil ondas; e nós mesmos não somos senão o que a cada instante percebemos desse fluir. “Também aí, quando queremos descer ao rio do que aparentemente é mais nosso e pessoal, vale a afirmação de Heráclito: não se entra duas vezes no mesmo rio.”¹⁵⁶ Para compreender a história, é necessário viajar como o velho Heródoto, visitar

povos, em particular aqueles que passam por selvagens e semisselvagens. E existe ainda uma arte de viajante mais sutil, que consiste em “descobrir em nossa vizinhança os vestígios do século passado”. Assim conclui Nietzsche a respeito do conhece-te a ti mesmo:

Quem, após um longo treino nessa arte da viagem, torna-se um Argos de cem olhos, acompanhará sua Io — seu ego, quero dizer — por toda parte, afinal, e no Egito e na Grécia, em Bizâncio e em Roma, na França e na Alemanha, no tempo dos povos nômades ou dos sedentários, no Renascimento e na Reforma, na pátria ou no estrangeiro, no oceano, na floresta, na vegetação e na montanha, novamente descobrirá as aventuras desse ego transformado e em devir.¹⁵⁷

Quando não está superdimensionada, a cultura histórica se revela muito útil à espécie humana. As viagens ao estrangeiro, nos sentidos próprio e figurado, nos levam a um longo desvio de nós mesmos, ao nosso “verdadeiro eu”, que teremos de aprofundar no curso de nossas peregrinações. Desse modo, a cultura histórica aprofunda o cultivo de si e vice-versa. É uma vantagem decisiva a espécie humana poder se beneficiar das experiências tentadas por outras civilizações e tomar consciência de seu objetivo, que é o de ultrapassar-se e tornar possível a criação de um tipo humano mais diferenciado.

“Humano, demasiado humano”

Ainda em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche procura enfatizar a responsabilidade que temos pela própria existência; daí, o lema liberador “Sê tu mesmo!” continuar a ser aprofundado nesse livro, apesar de, como veremos,

ser um texto de ruptura através do qual Nietzsche se põe contra os seus modelos do passado. Um bom complemento para o lema “Sê tu mesmo!” é o aforismo 292 de *Humano, demasiado humano*, no qual Nietzsche exorta o ser humano a ter confiança em sua própria experiência:

Assim, avante no caminho da sabedoria, com um bom passo, com firme confiança! Seja você como for, seja sua própria experiência! Livre-se do desgosto com seu ser, perdoe a seu próprio Eu, pois de toda forma você tem em si uma escada de cem degraus, pelos quais pode ascender ao conhecimento. A época na qual, com tristeza, você se sente lançado, considera-o feliz por essa fortuna; ela lhe diz que atualmente você partilha experiências de que os homens de uma época futura tenham de se privar.¹⁵⁸

Antes de prosseguirmos na interpretação da máxima “como alguém se torna o que é”, é importante frisar os aspectos de ruptura que *Humano, demasiado humano* representa na obra de Nietzsche. Considerando a sequência de suas obras, esse livro marca definitivamente a passagem do autor para uma nova fase, que pode ser identificada, em termos biográficos, com o seu afastamento da filosofia de Schopenhauer e a ruptura com Wagner.

Nesse período, Nietzsche proclama a primazia da ciência — para ele, sinônimo de método de investigação crítica, cujo objetivo é nos liberar do mundo metafísico, do sobrenatural e da coisa em si kantiana. Distancia-se não só do que havia revelado no prefácio de *O nascimento da tragédia*, quando escreve que a arte é “a atividade verdadeiramente metafísica” dessa vida, mas também de sua concepção do dionisíaco e, conseqüentemente, da ideia de “consolo metafísico” — da possibilidade de se chegar através da música ao âmago da vida, para poder afirmá-la.

Nesse momento, tudo isso é, para ele, crença teológica. Não existe nenhum ser primordial para se identificar e sentir, por breves instantes, “o seu indomável desejo e prazer de existir”; nenhuma luneta mágica para se olhar diretamente a essência.¹⁵⁹ Também a música não reina mais solitária no reduto das artes, não é mais a “linguagem *imediata* do sentimento”.¹⁶⁰ Não é profunda nem significativa; não fala da “vontade”, nem da “coisa em si”. É arte que, até nos espíritos livres, faz vibrar as cordas metafísicas. Vocês já ouviram a 9ª sinfonia de Beethoven? Não se sentiram pairar por cima da Terra, numa cúpula de estrelas, com o sonho de imortalidade no coração? Não sentiram uma pontada no coração e um suspiro pelo desejo de ter de volta a amante perdida, quer tenha ela o nome de religião, quer de metafísica?¹⁶¹

Também em “Opiniões e sentenças diversas” (1879) e em “O andarilho e sua sombra” (1880), complementos do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche continua a fazer avaliações críticas à arte, a desmascará-la quando está envolvida em sua áurea metafísica. Entretanto, nesses livros, há outro ponto de vista a partir do qual ele revaloriza a arte. Não se trata mais, certamente, de nenhuma que leve o homem a evadir-se de si mesmo, a buscar o fantástico, o além-mundo, mas da arte de se criar a si mesmo como obra de arte. O parágrafo 174 de “Opiniões e sentenças diversas”, intitulado “Contra a arte das obras de arte”, marca essa transição:

A arte deve, sobretudo e principalmente, embelezar a vida, ou seja, tornar a nós mesmos suportáveis e, se possível, agradáveis para os outros: com essa tarefa diante de si, ela nos modera e nos contém, cria formas de trato, vincula os não educados a leis de decoro, limpeza, corte-

sia, do falar e do calar no momento certo. Depois a arte deve ocultar ou reinterpretar tudo que é feio, o que é doloroso, horroroso, nojento, que, apesar de todos os esforços, sempre torna a irromper, em conformidade com a origem da natureza humana: deve assim proceder em particular, no tocante às paixões e angústias e dores psíquicas, e no que é inevitavelmente ou insuperavelmente feio deve fazer com que transpareça o significativo. Após essa grande, imensa tarefa da arte, o que se chama propriamente obra de arte, a das obras de arte, não é mais do que um apêndice: um homem que sente em si um excedente de tais forças embelezadoras, ocultadoras e reinterpretantes procurará, enfim, desafogar esse excedente em obras de arte; assim também fará, em circunstâncias especiais, todo um povo. Mas agora iniciamos a arte geralmente pelo final, agarramo-nos à sua cauda e pensamos que a arte das obras de arte é o verdadeiro, que a partir dela a vida deve ser melhorada e transformada — tolos que somos! Se damos início à refeição pela sobremesa e saboreamos doce após doce, não surpreende que arruinemos o estômago e até mesmo o apetite para o bom, substancial, nutritivo alimento que nos oferece a arte!¹⁶²

Desse fragmento, é possível depreender que a arte de embelezar a vida não é uma atividade cosmética, exercida sobre uma realidade descolorida e sem graça; não é a arte de esconder, envolvendo com véus a paixão e a miséria dos insatisfeitos. Nietzsche não está aqui reabilitando o apolíneo. Embelezar a vida é sair da posição de criatura contemplativa e adquirir os hábitos e os atributos de criador, ser artista de sua própria existência.

E como fica a arte das obras de arte nessa tarefa de criar a si mesmo como obra de arte? Nietzsche não se põe contra as obras de arte; opõe-se, sim, em primeiro lugar, à deificação das obras de arte, ao pensamento que,

por atribuir todos os privilégios da criação ao gênio, deixa de criar a si mesmo; em segundo lugar, ao desperdício de forças. Somente aqueles que trazem consigo um excedente de forças deveriam a ela se dedicar. É preferível empregar toda a quantidade de forças para criar a si mesmo a despender a na arte, e, com isso, pôr à mostra o que não merece ser mostrado. E, ainda, é preferível viver sem as artes, não ter necessidade dessa ou daquela, transformar-se continuamente a si mesmo, a fazer dela uso, por horas ou instantes, para afugentar o mal-estar e o tédio. Nietzsche sugere que os gregos sejam, mais uma vez, tomados como exemplo. Por gozar da mais perfeita saúde, eles “gostavam de ver sua perfeição *mais uma vez* fora de si: era o gozo de si que os levava à arte”,¹⁶³ ao contrário do homem moderno, que busca na arte lenitivo para a sua insatisfação. A arte das obras de arte é apenas um “apêndice” da arte de viver, a “sobremesa, e não o prato principal”.

O segundo volume de *Humano, demasiado humano* é, assim, porta-voz de um deslocamento do centro de gravidade da filosofia de Nietzsche sobre a arte — a passagem da reflexão sobre as obras de arte para uma reflexão bem particular, a vida mesma considerada como arte. E, desse modo, Nietzsche diminui ainda mais a separação entre arte e vida, torna-a determinante na construção de belas possibilidades de vida.

Como vimos, a ideia de consolação metafísica é refutada e vista como fazendo parte de uma linguagem que não é a de Nietzsche, mas, sim, a de Schopenhauer. No entanto, a solução que ela traz, a possibilidade de nos convencer do eterno prazer de existir não foi esquecida por ele: ela volta a perturbá-lo, e a tal ponto que ele se propõe,

como filósofo-artista, a pensar uma saída para livrar a existência do sofrimento pela morte de Deus. Uma saída ou uma “linha de fuga”, para usar uma expressão de Deleuze, que não tenha nada de metafísico, ou seja, que não tenha nenhum propósito de redenção, justificação ou legitimação da existência.

“Dar estilo ao caráter”

Dito isso, podemos deter-nos agora na sentença de Nietzsche “Como fenômeno estético, a existência é sempre para nós, *suportável* ainda”. Em uma carta de dezembro de 1882 a Heinrich von Stein, época, portanto, da publicação das quatro partes de *A gaia ciência* (a quinta parte só foi publicada em 1886), Nietzsche escreve que gostaria de livrar a existência humana de seu caráter cruel sem, contudo, recorrer ao consolo metafísico, resquício de uma crença teológica. “O problema”, diz ele, “é o sofrimento e nossa vulnerabilidade a ele; não qualquer sofrimento (por exemplo, o de uma dor de dente), mas aquele para o qual não se encontra nenhum propósito redentor nem justificação, sofrimento que nos dispõe a ver a vida com náusea.”

Se pensarmos a sequência da frase de *A gaia ciência*, teremos uma indicação de como Nietzsche tratará a questão. Diz ele: “Por meio da arte nos são dados olhos e mãos e, sobretudo, boa consciência, para *poder* fazer de nós mesmos um tal fenômeno.”¹⁶⁴ Perguntamos: mãos e olhos, para quê? Certamente, não para qualquer atividade, mas para a que permite nos livrarmos do aspecto cruel da existência. É ela uma ação artística, uma atividade de criar a si mesmo como obra de arte, que tem a boa consciência

do seu lado, e pode, em alguns momentos, ser contra o costume e até mesmo imoral.

Nessa tarefa de se tornar sem cessar o que se é, de ser mestre, poeta e escultor de si mesmo para enfrentar o sofrimento do mundo sem Deus, as técnicas do artista, e principalmente as do poeta e do romancista, podem ser de grande valia, já que elas mostram como é possível escrever para nós um novo papel, um novo personagem com outro caráter: “Todo caráter”, diz Nietzsche, “começa por ser um papel”¹⁶⁵ — escrever por cima de memórias, caracteres, traços fortemente marcados e ambições profundas, que nos deram forma, uma nova espécie de personalidade superficial que experimenta o mundo com uma leveza fugaz, divinamente não perturbado, divinamente superficial, “por ser profundo”. Uma incrível leveza em ser o que é. Aqui acrescenta algo, ali suprime outro tanto, mas, em ambas as vezes, aplica longa prática e trabalho diário. “Aqui o feio que não podia ser retirado é escondido, ali é reinterpretado como sublime.”¹⁶⁶ Muito do que era vago e resistia a tomar forma foi reservado para ser utilizado mais adiante. Por fim, terminada a obra, é manifesto o modo como o gosto próprio dominou e deu forma, nas coisas grandes e pequenas; se o gosto foi bom ou mau, significa menos do que se pensa — é suficiente que seja um gosto próprio.¹⁶⁷

Porém, para ousar ser um si mesmo, é preciso, antes de tudo, uma tarefa: “dar estilo a seu caráter”,¹⁶⁸ acomodando os vários aspectos de sua própria natureza, inclusive as fraquezas, dispondo-as em uma totalidade aprazível de acordo com um plano artístico. É importante frisar: Nietzsche está mais interessado em um “gosto” próprio do que na qualidade desse gosto. E ainda deixa claro que,

para realizá-lo, “deve-se primeiro convencer o corpo”.¹⁶⁹ É preciso começar esse planejamento a partir do lugar certo, “não na ‘alma’, como pensava a funesta superstição dos sacerdotes e semissacerdotes, o lugar certo é o corpo, os gestos, a dieta, a fisiologia, o resto é consequência disso”.¹⁷⁰ Para compreender o que é o homem, é preciso tomar o corpo como guia — é ele o fundamento de toda a vida moral, intelectual e artística. Toda elevação do tipo humano precisará, primeiramente, da criação de um corpo superior.

Uma questão então se apresenta: pode-se considerar “tornar-se o que se é” uma tomada de decisão de se modificar, é algo da ordem do livre-arbítrio ou de uma decisão da vontade? É possível realmente educar e transformar os impulsos? Podemos educar o corpo, “essa estrutura social de muitas almas”,¹⁷¹ essa subjetividade orgânica, edifício plural das forças inconscientes?

Para Nietzsche, a crença no livre-arbítrio¹⁷² repousa sobre falsas interpretações — é da ordem da mitologia. Em um corpo, os impulsos perseguem seus objetivos, desprezando todas as considerações teóricas. Em todos os esforços conscientes, são sempre os impulsos que estão em atividade, que inspiram nossas teorias e nossa moral. Impossível escapar deles. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche escreve que “a vontade de superar um afeto é, em última instância, tão somente a vontade de outro ou vários outros afetos”.¹⁷³ Os impulsos se educam, transformam-se, disciplinam-se, dominam-se entre eles mesmos. Na sua luta interna pela supremacia, cada um deles se sente entravado ou estimulado, lisonjeado pelos outros. Cada um tem a própria lei de evolução, seus altos e baixos: enquanto um declina, o outro toma posse de um

determinado acontecimento. Assim sendo, ao tomar o corpo por guia, poderemos reconhecer no ser humano uma pluralidade de seres vivos que lutam ou colaboram entre si. Como diz Zaratustra, "O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um único sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor".¹⁷⁴ Ora, só ele pode se autossuperar; nele se encontra o princípio de toda a hierarquia. Cada impulso animado por uma vontade de potência procura dominar os outros e se impor como mestre. Qualquer que seja o método empregado para combater a violência de um instinto, a decisão, a vontade de combatê-lo resulta de um processo inconsciente. Em toda luta, o essencial nos escapa, nosso intelecto e nossa pretensa vontade são instrumentos cegos de um impulso que procura por outro para exercer sua potência, efetivar-se, dominar e criar novas interpretações. Isso porque a tendência fundamental da vida é vontade de potência e o homem, uma pluralidade de vontades de potência.

A decisão de se modificar não é da ordem da consciência; essa, ao contrário, é o último traço que se acrescenta ao organismo quando ele já funciona perfeitamente; é apenas um instrumento a serviço de nossos impulsos, um simples meio suplementar, tendo em vista o desdobramento e o crescimento da vida. Toda vida consciente, o espírito e a alma, o coração e a bondade trabalham para aperfeiçoar o mais possível as funções animais.¹⁷⁵

Contudo, na busca das condições favoráveis ao desenvolvimento harmonioso, o intelecto tem um papel que não pode ser negligenciado. Ele não constitui a força motriz, não fixa os objetivos, mas é um instrumento do corpo e muito precioso. Ele pode contribuir para canalizar a

força dos impulsos. A ação de um impulso sobre o outro pode ser reforçada por essa faculdade própria ao homem de buscar inteligentemente os meios apropriados e eficazes de chegar aos fins que ele sente necessário atingir. O intelecto é um instrumento de nossos impulsos. Ele não se torna jamais livre. Aperfeiçoa-se na luta dos diversos impulsos e, com isso, melhora a atividade de cada impulso em particular.¹⁷⁶

Sobre essa relação do impulso com o intelecto, Nietzsche escreve na *Aurora* um aforismo muito esclarecedor:

Querer combater a veemência de um impulso não está em nosso poder, nem escolher o método. Em todo esse processo, claramente, nosso intelecto é antes o instrumento cego de um outro impulso, rival daquele que nos tormenta com sua impetuosidade: seja o impulso por sossego ou por temor da vergonha e de outras más consequências, ou por amor. Enquanto “nós” acreditamos nos queixar da impetuosidade de um impulso, é, no fundo, um impulso que se queixa de outro; a percepção do sofrimento com tal impetuosidade pressupõe que haja um outro impulso tão ou mais impetuoso e que seja iminente uma luta, na qual nosso intelecto precisa tomar partido.¹⁷⁷

Como ninguém tem um poder absoluto sobre si mesmo, ninguém poderá, em virtude de uma simples decisão, modificar-se profundamente em um sentido determinado. É o inconsciente, isto é, o corpo com seus impulsos, que nos conduz. Podemos, sim, tomar conta de nossas vidas, evitar certos acontecimentos e certas condições de existência e tratar de encontrar saídas mais favoráveis ao nosso desenvolvimento. No entanto, não podemos impedir que um impulso, que pede para exercer sua força, examine cada evento do dia para saber como pode utilizá-

lo para seus fins. Ainda na *Aurora*, Nietzsche escreve sobre esse ponto de vista:

Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos impulsos que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e o refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua alimentação permanecem inteiramente desconhecidos para esse alguém. Essa alimentação será também obra do acaso: nossas vivências diárias lançam uma presa ora a esse ora àquele impulso, que é avidamente apanhada, mas todo o ir e vir desses eventos está fora de qualquer nexo racional com as necessidades de nutrição da totalidade dos impulsos: de modo que ocorrerão duas coisas, a inanição e o definhamento de uns e a excessiva alimentação de outros. (...) Nossas experiências, como se disse, são todas, nesse sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado.¹⁷⁸

Frequentemente incriminamos o acaso pelo insucesso de algo que planejam conscientemente. Com isso, permanecemos com nossa crença no livre-arbítrio, alimentamos nossa tendência a acreditar que escolhemos livremente, como também aumentamos nossa participação consciente em todo o ocorrido. Uma análise mais aprofundada demonstra não ser isso que Nietzsche está nos dizendo nesse trecho que acabamos de transcrever. É sempre “a grande razão” que comanda tudo. A inteligência e a vontade são instrumentos de sua mão. Só o corpo sabe o que quer, é ele que persegue com tenacidade seu objetivo: o crescimento da potência. Animado por uma vontade de mudança, de crescimento, utiliza o intelecto para se alçar a um nível superior, para se superar sem trégua.

Todavia, o ser humano pode se educar, criar-se, elevar-se. Nietzsche, até o final de seus dias, atribui um papel importante à educação. Ela lhe dá esperanças para superar a tristeza que o espetáculo da humanidade provoca nele. Ao definir “o homem como *um animal ainda não determinado*”,¹⁷⁹ sabe que o ser humano corre o risco de se extraviar e de se degenerar. Como revela Zaratustra, ele pode tornar-se “a doença de pele da terra”,¹⁸⁰ mas, por outro lado, e por causa mesmo dessa maleabilidade da espécie humana, pode se educar e sua mudança pode trazer-lhe grandes esperanças. Orientado em direção a algo que o ultrapassa, o ser humano pode fazer surgir novos seres, de tal modo que um tipo de humanidade possa ser superada e ultrapassada. Ainda parafraseando Zaratustra, pode-se dizer que “o homem e a terra dos homens são ainda inesgotáveis”.¹⁸¹

Por acreditar na possibilidade de o ser humano “tornar-se o que é”, Nietzsche se põe contra a ideia da imutabilidade do caráter. Para ele, essa compreensão do destino é algo de desencorajador e repleto de preconceitos. Aquele que se sente animado por uma vida rica e transbordante, que tem um excesso de força, não pode acreditar na fatalidade do caráter.

Em um belo aforismo da *Aurora*, encontramos algumas considerações contra a crença na imutabilidade do caráter:

Pode-se lidar com os próprios impulsos como um jardineiro e, o que poucos sabem, cultivar os germens da ira, da compaixão, da ruminação, da vaidade, de maneira tão fecunda e proveitosa como uma bela fruta numa lata-da. Pode-se fazer isso com o bom ou o mau gosto de um jardineiro. (...) Pode-se também deixar a natureza agir e

apenas providenciar aqui e ali um pouco de ornamentação e limpeza; pode-se, enfim, sem qualquer saber e reflexão, deixar as plantas crescerem com suas vantagens e empecilhos naturais e lutarem entre si até o fim — pode-se mesmo ter alegria com essa selva e querer justamente essa alegria, ainda que traga também aflição. Tudo isso temos liberdade para fazer; mas quantos sabem que temos essa liberdade? Em sua maioria, as pessoas não creem em si mesmas como em fatos inteiramente consumados? Grandes filósofos não imprimiram sua chancela a esse preconceito com a doutrina da imutabilidade do caráter?¹⁸²

Nietzsche nos lembra que o caráter se modifica em função das circunstâncias e dos hábitos adquiridos; que somos mais ricos em possibilidades do que imaginamos:

Nós contemos em nós o esboço de muitas personalidades: o poeta se trai em suas criaturas. As circunstâncias tiram de nós uma forma, mas, quando as circunstâncias mudam muito, descobrem-se em si mesmo duas ou três personalidades. A partir de cada um dos instantes de nossa vida, há numerosas possibilidades: o acaso sempre põe a mão.¹⁸³

Podemos fazer nascer em nós, dentro de determinadas condições fisiológicas, um ser humano novo; em seguida, outro mais novo, e precisamente através das mudanças sucessivas é que ele se torna o que é. As mudanças devem ser consideradas como exercícios progressivos em direção a seu objetivo. Dessa forma, Nietzsche nos convida a considerar a nós mesmos como uma grandeza variável, cuja capacidade de realização pode, em circunstâncias favoráveis, atingir o máximo.¹⁸⁴ Uma tenaz aspiração para o além do homem deve sempre nos projetar para adiante. É de nossa natureza criar um ser que seja mais apurado.

Daí a necessidade de o homem se educar, crescer, ultrapassar-se constantemente, refletir sobre as circunstâncias e não poupar diligência em observá-las.¹⁸⁵

E, então, para que o homem possa se autossuperar, é preciso que organize sua vida. Nietzsche enumera os dois princípios para uma nova vida:

Primeiro princípio: deve-se organizar a vida tendo em vista o que é mais seguro, mais demonstrável: não, como até agora fizemos, pelo que é mais distante, mais indefinido, de horizonte mais nublado. Segundo princípio: deve-se estabelecer a sequência do muito próximo e do próximo, do seguro e do menos seguro, antes de organizar e dar uma orientação definitiva à própria vida.¹⁸⁶

Hipocritamente, sob a influência de juízos de valores hostis à vida, o homem dissimula seu interesse pelas coisas próximas e finge preocupar-se com as coisas dignas de consideração, que são as quimeras metafísicas: “Deus”, “imortalidade da alma”, “salvação”, “além”. Consequência funesta, as coisas mais próximas, a alimentação, a moradia, o vestuário, as relações sociais não estão submetidas a uma reflexão nem a uma reforma contínua. Fazem parte das preocupações menores. E daí “nossas constantes agressões às mais simples leis do corpo e do espírito nos colocam a todos, jovens e velhos, uma vergonhosa dependência e falta de liberdade — refiro-me à dependência, na verdade supérflua, de médico, professores e pastores, cuja pressão ainda hoje se faz sentir em toda a sociedade”.¹⁸⁷

Preocupado em restituir à filosofia aquilo que a ela pertence — o enraizamento existencial, o sentido da terra — Nietzsche, como “filósofo-médico”, estabelece um liame entre o regime alimentar, o modo de vida, o caráter, os hábitos, os ideais éticos e o pensamento. Daí a

importância que confere às pequenas coisas de cada dia. São elas que dão o testemunho a favor da vida. Diz ele:

Temos de novamente nos tornar bons vizinhos das coisas mais próximas, e não menosprezá-las como até agora fizemos, erguendo o olhar para nuvens e monstros noturnos. Foi em bosques e cavernas, em solos pantanosos e sob céus cobertos que o homem viveu por demasiado tempo, e miseravelmente, nos estágios culturais de milênios inteiros. Foi ali que aprendeu a desprezar o tempo presente, as coisas vizinhas, a vida e a si mesmo — e nós, que habitamos as campinas mais claras da natureza e do espírito, ainda hoje recebemos no sangue, por herança, algo desse veneno do desprezo pelo que é mais próximo.¹⁸⁸

É fundamental, para que o homem se torne o que é, estar atento à *questão da alimentação*. Ele precisa escolher seu regime alimentar, descobrir aquele que é adequado às necessidades de seu organismo, sempre procurando compreender seu corpo e o que convém para ele. Só assim poderá “alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina”, ou, então, tornar-se um decadente, sem força e sem *élan* vital.¹⁸⁹

Entre os seus conselhos de boa saúde, Nietzsche relaciona a questão da alimentação ao lugar e ao clima:

A influência climática sobre o metabolismo, seu retardamento, sua aceleração, é tal que um equívoco quanto a lugar e clima pode não apenas alhear um homem de sua tarefa, como também ocultá-lo de todo: ele não consegue tê-la em vista. O vigor animal jamais se tornou nele grande o suficiente para atingir aquela liberdade que transborda para o domínio do mais espiritual. (...) Pequena que seja, uma indolência das entranhas tornada mau hábito basta inteiramente para transformar um gênio em algo mediano, algo “alemão”; o clima alemão em si já é suf-

ciente para desencorajar vísceras fortes, de disposição heroica inclusive. O tempo do metabolismo mantém relação precisa com a mobilidade ou a paralisia dos pés do espírito: o próprio “espírito” não passa de uma forma desse metabolismo.¹⁹⁰

Com efeito, a estratégia aqui efetivamente adotada por Nietzsche é mostrar que alguns detalhes da existência nos determinam muito mais do que podemos pensar. Nossa família, nossas amizades e relações sociais exercem sobre o nosso desenvolvimento uma influência que raramente podemos medir. Por isso, ele escreve no aforismo “Escolha do ambiente”:

Cuidemos de não viver num ambiente em que não se pode guardar um silêncio digno nem comunicar o que se tem de mais elevado, de maneira que só restam a comunicar nossos lamentos e necessidades e a história de nossas misérias. Assim ficamos insatisfeitos conosco e insatisfeitos com esse ambiente. (...) Devemos viver, isto sim, onde se tenha vergonha de falar de si e não seja preciso fazê-lo. Mas quem pensa em tais coisas, em ter escolha nessas coisas? Falamos de nosso “destino”, inclinamos as largas costas para trás e suspiramos: “Ai de mim, Atlas infeliz!”¹⁹¹

Dessa observação, podemos concluir que cada um vive a própria vida e paga o próprio preço por vivê-la. Então, todas essas “pequenas coisas” — nutrição, clima, amizades, recreação, toda a casuística do amor de si — são mais importantes do que consideramos normalmente. É sobre esses pontos que nosso olhar deve incidir. Não se pode ensinar a desprezar as pequenas coisas: elas são fundamentais à vida. Nietzsche lamenta que o estudo do corpo e da dietética não faça parte das matérias obrigatórias nas escolas primárias e superiores.¹⁹²

Ademais, contra os perigos da vida instintiva e da aberração de um ideal desencarnado, aquele que quer ser o próprio mestre precisa aperfeiçoar, da mesma forma, o cérebro e o corpo inteiro. Para tanto, é necessário começar pelos detalhes e, também, habituar-se a dominar a si mesmo, de modo que não se torne, sem saber, escravo das paixões. Para chegar a ser mestre de si mesmo, ele precisa superar o fundo primitivo da bestialidade.

Para isso, Nietzsche propõe, na *Aurora*, seis métodos essencialmente diferentes para combater a veemência de um impulso:

Primeiro: podem-se evitar as ocasiões para satisfazer o impulso e, através de longos, cada vez mais longos períodos de não satisfação, enfraquecê-lo e fazê-lo secar. Segundo: pode-se fixar uma estrita regularidade na sua satisfação; ao impor-lhe dessa forma uma regra e colocar seu fluxo e refluxo em firmes limites de tempo, ganham-se intervalos em que ele não mais incomoda. (...) Terceiro: é possível entregar-se deliberadamente à satisfação selvagem e irrefreada de um impulso, para vir a ter nojo dele e, com esse nojo, adquirir poder sobre o impulso. (...) Quarto: há um artifício intelectual que é ligar firmemente à satisfação um pensamento muito doloroso, de modo que, após algum exercício, o próprio pensamento da satisfação é sentido como doloroso (por exemplo, quando o cristão se acostuma a pensar na presença e na zombaria do Diabo, no momento do prazer sexual). (...) Quinto: a pessoa faz um deslocamento de suas quantidades de energia, ao impor-se um trabalho particularmente duro e cansativo ou sujeitar-se deliberadamente a um novo estímulo e prazer, guiando assim para outros canais os pensamentos e o jogo das forças físicas. (...) Sexto: por fim, quem suporta enfraquecer e oprimir toda a sua organização física e psíquica alcança naturalmente o objetivo de enfraquecer um impulso veemente, como faz, por exemplo,

quem priva de alimento sua sensualidade e com isso também faz definhar e arruinar seu vigor e, não raro, seu entendimento, à maneira do asceta.¹⁹³

Em resumo, são seis os métodos que Nietzsche apresenta como forma de domínio das paixões. É necessário evitar as ocasiões para satisfazer um impulso, submetê-lo a uma regra, saciá-lo até ficar enojado dele, associá-lo a um pensamento doloroso, desviar as forças para outras realizações e, por último, provocar uma debilidade e um enfraquecimento geral do impulso. Esse método vai permitir que um impulso aprenda a se curvar e se rebaixar, mas também a se purificar e *aguçar*.¹⁹⁴

Dessa maneira, os seres humanos podem decidir seu futuro com toda a consciência, enquanto, em outras épocas, se desenvolviam inconscientemente e ao acaso. Agora podem criar condições melhores para a organização econômica do conjunto da terra e, ainda, pesar e ordenar suas forças em relação aos outros seres vivos.

Se Nietzsche trouxe à luz o papel essencial que têm as forças pulsionais que decidem e agem no inconsciente, se mostrou com fineza como os impulsos utilizam o consciente para chegar a seus fins, não deixou de enfatizar o perigo que é deixar os impulsos numa atitude de *laissez-allér*. Assim, ele experimenta uma aversão profunda pelo homem moderno, degenerado e inofensivo, fraco e passivo, cujos impulsos se contradizem, embaraçam-se e destroem-se reciprocamente. Em tempos como os de hoje, abandonar-se aos próprios impulsos é uma fatalidade. A racionalidade na educação requereria que, sob uma pressão férrea, ao menos um dos sistemas de impulsos fosse paralisado, para permitir a outro ganhar forças, tornar-se forte, tornar-se senhor. Logo, para tornar possível

o crescimento de um indivíduo, seria necessário, primeiro, que ele podasse alguns desses impulsos. No entanto, sucede o oposto: a reivindicação de independência, de livre desenvolvimento de um impulso é mais uma prova da degeneração desse sistema hierárquico.

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche apresenta os resultados de vinte séculos de uma não educação:

Hoje nada vemos que queira tornar-se maior, pressentimos que tudo desce, descende, torna-se mais ralo, mais plácido, prudente, manso, indiferente, medíocre, chinês, cristão — não há dúvida, o homem se torna cada vez “melhor”... E precisamente nisso está o destino fatal da Europa — junto com o temor do homem, perdemos também o amor a ele, a reverência por ele, a esperança em torno dele e mesmo a vontade de que ele exista. A visão do homem agora cansa — o que é hoje o niilismo, se não isso?... Estamos cansados do homem...¹⁹⁵

Para curar o homem da contradição fisiológica de si, que define o homem moderno e que é um sintoma de degenerescência, Nietzsche propõe uma severa disciplina, uma disciplina de ferro como um método para reforçar um grupo de impulsos e permitir que o ser humano chegue a ser o que é. Um homem que não quer assenhorear-se de sua ira, de seu amargor, de seu afã de vingança, de sua volúpia e procura se tornar senhor de alguma outra coisa é “tão estúpido como o lavrador que cultiva seus campos junto a uma corrente bravia, sem proteger-se dela”.¹⁹⁶

Apesar de criticar que se desse livre curso aos impulsos, Nietzsche nos proíbe de caluniar a natureza deles. Se considerarmos a vontade de potência em suas múltiplas formas através das quais ela se manifesta, constatamos

que a natureza, apesar de sua prodigalidade, não é o reino do absurdo: cada organismo é, como já dissemos, um sistema admiravelmente hierarquizado. Uma grande razão preside a formação e a evolução de cada ser vivo. Ela é a garantia de harmonia, de beleza e também de perfeição.

Ao propor a educação dos impulsos, Nietzsche não pretende suprimi-los nem extirpá-los, mas, ao contrário, dobrá-los temporariamente sob o jugo de uma severa disciplina, embelezá-los e divinizá-los. Uma vez finalizado “o adestramento” (e a palavra aqui está correta, porque se trata de adestrar o que há de animalidade no homem), nosso filósofo acredita que, com a harmonização dos impulsos, o ser humano possa dar o melhor de si mesmo, embora saiba que os impulsos não desaparecem com “o adestramento”. As paixões são consideradas por ele como a melhor e a única força do homem. Vencer as paixões não significa enfraquecê-las ou aniquilá-las. Todos os grandes homens foram também vigorosos em suas paixões.

Ele preconiza até mesmo um ascetismo como um meio de luta contra uma situação anormal e alarmante; sua finalidade é favorecer um impulso, uma paixão, e não enfraquecê-los. É preciso fazer o homem sair do estado em que se encontra presentemente: suas forças se neutralizam, ele não sabe o que quer, ele não sabe mais querer. O ascetismo é um instrumento da formação de si, é a ascese no sentido antigo, isto é, exercício enquanto técnica de subjetivação de si, como mostra Wilhelm Schmid em seu belo artigo “La Philosophie comme art de vivre”. A mudança de perspectiva sob a qual aparece a arte de viver se liga à reavaliação do ascetismo, que deixa de ser uma técnica de recuo para a interioridade, uma negação do mundo, para se tornar um meio para potencializar a

existência. A ascese é um trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo. Portanto, para Nietzsche, quem quer se elevar deve também recorrer ao ascetismo, com a condição de servir à vida ascendente, de erguê-la a um patamar superior. Embora ataque com virulência, em *Genealogia da moral*, toda forma de ascetismo como espécie de crueldade inútil e nefasta exercida pelo homem contra si mesmo, ideal pernicioso por excelência, no aforismo que citamos da *Aurora* mostra que, ao contrário, em um determinado momento, recorrer também ao ascetismo não é contra a natureza. Pode, sim, ser um signo de força. Um ascetismo temporário pode ser exercido, tendo em vista as forças sadias e a boa organização dos impulsos.

Não se pode esquecer que a vida tem como tendência ultrapassar-se, vencer a si mesma e, tal como um ascetismo temporário, também as doenças podem contribuir para a mudança de hábitos, além de permitir que o indivíduo tome posse de si mesmo, afine singularmente sua sensibilidade e desenvolva sua perspicácia ao problema sutil da vida e da saúde. Nietzsche, como filósofo-médico, demonstra uma sabedoria ao prescrever “Curas lentas”:

Como as do corpo, as enfermidades crônicas da alma raramente nascem de uma única ofensa grave à razão do corpo e da alma, mas habitualmente de inúmeras pequenas negligências. Por exemplo, quem dia após dia respira mais fracamente, ainda que num grau insignificante, e introduz menos ar nos pulmões, de forma que eles não são empenhados e exercitados o bastante, acaba por adquirir uma doença pulmonar crônica. Num caso assim, a cura não pode realizar-se por outro meio senão praticando incontáveis pequenos exercícios opostos e cultivando imperceptivelmente outros hábitos; estabelecendo a regra, por exemplo, de respirar de maneira forte e profun-

da uma vez a cada quinze minutos (deitado no chão, se possível; um relógio que soe nos quartos de hora deve tornar-se aí companhia permanente). Todas as curas são lentas e pequeninas; também a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança dos hábitos mínimos. Há quem fale dez vezes ao dia uma palavra fria e ruim para aqueles em volta, pouco refletindo sobre isso, particularmente sobre o fato de que após alguns anos terá criado uma lei do hábito que o obriga a dez vezes ao dia aborrecer as pessoas em volta. Mas também pode habituar-se a beneficiá-las dez vezes!¹⁹⁷

Dessa maneira, Nietzsche elabora uma dietética e uma organização do dia a dia e ensina “as curas lentas” e as leis da cortesia para aqueles que querem plantar em si uma nova natureza e querem transformações profundas. Como bem observa Jorge Larrosa, em seu livro *Nietzsche e a educação*, a fórmula de “como alguém se torna o que é” não está do lado da lógica identitária do autodescobrimento, do autoconhecimento ou da autorrealização, mas da lógica desidentificadora da invenção.¹⁹⁸

Viver, para Nietzsche, é inventar. Uma invenção que não se pensa a partir da soberania de um sujeito capaz de criar-se a si próprio, mas a partir da experiência, ou melhor, da experimentação. O grande inventor-experimentador de si mesmo é o sujeito sem identidade real ou ideal. Não podemos esquecer que, para o nosso filósofo, “o ego é tão somente um embuste superior, um ideal”.¹⁹⁹ Esse sujeito não se concebe como substância dada, mas como forma a compor, como permanente transformação de si, como o que está sempre por vir.²⁰⁰

Em *Assim falou Zaratustra*, depois de discorrer sobre os trasmundanos, de criticar as coisas primeiras e últimas e as verdades definitivas, a personagem fala dos despreza-

dores do corpo. Atacando o dualismo de mundos inventado pela metafísica, refuta a distinção entre corpo e alma e a noção de sujeito (*das Subjekt*), de eu, que, para ele, “é simplesmente uma ficção”.²⁰¹

“Eu, dizes, e ufanas-te dessa palavra. Mas ainda maior — no que não queres acreditar — é o teu corpo e a sua grande razão: essa não diz eu, mas faz o eu.”²⁰²

Alexander Nehamas, em seu livro *Nietzsche. Life as Literature*, nos dá uma interpretação muito interessante dessa afirmação de nosso filósofo em *Assim falou Zaratustra*. Mostra que o eu não é mestre em sua casa, o si próprio (*selbst*) é um jogo de impulsos que chega à unidade. Dessa forma, é a unidade do corpo que proporciona a identidade do eu. Por estar organizado coerentemente, o corpo é o ponto comum que permite o reagrupamento de pensamentos, desejos e ações contraditórias como características de um único sujeito. O mesmo vale para o caráter, os traços distintivos de um ser que o caracteriza frente a todos os outros seres. Os traços dominantes, sempre que estão dominantes, assumem a liderança e o papel de sujeito. São esses traços que falam com a voz do eu interno quando se manifestam em ação. Essa liderança, porém, não é estável. Traços de caráter diferentes e mesmo incompatíveis coexistem em um mesmo corpo, de maneira que diferentes esquemas assumem o papel de líder em diferentes momentos. O processo de mudança é constante. Temos uma identidade que difere segundo o momento. A unidade do eu, que constitui uma identidade, não é algo dado, mas algo que se realiza. O eu não é a mesma coisa o tempo todo. O processo de criação do indivíduo consiste em incorporar cada vez mais traços de personalidade, sob uma rubrica em constante expansão e desenvolvimento.²⁰³

Daí “fazer o eu” ter um sentido capital na obra de Nietzsche. A constatação da morte de Deus, o consequente problema do sentido da existência e a permanência do perigo do niilismo passivo “tudo é igual, nada vale a pena” levam o filósofo a pensar na criação de tipos humanos mais diferenciados que possam dar um novo sentido e uma nova direção à humanidade, a pensar no super-homem que é todo aquele que supera as oposições metafísicas e, como diz Deleuze, cria um novo modo de sentir, um novo modo de pensar, um novo modo de avaliar, uma nova forma de vida; outro tipo de subjetividade.²⁰⁴

Assim “tornar-se o que se é” nada tem a ver com o saber, o poder e a vontade como atributos de um sujeito que sabe o que é e o que quer; é, ao contrário, um desprender-se de si, uma coragem para lançar-se no sentido do proibido, uma travessia, uma experimentação. Como mostra Jorge Larrosa, na ideia de experimentação está o “ex” do exterior, do exílio, do estranho, do êxtase, contém também o “per” de percurso, do passar através, da viagem, de uma viagem em que o sujeito da experiência se prova e se ensaia a si mesmo.²⁰⁵ Em suma, a experiência é, nessa compreensão, um passo, uma passagem. É essa ideia mesmo que encontramos no belo aforismo “O andarilho”, de *Humano, demasiado humano*, a seguir transcrito inteiramente:

Quem alcançou em alguma medida a liberdade da razão não pode se sentir mais do que um andarilho sobre a Terra — e não um viajante que se dirige a uma meta final: pois essa não existe. Mas ele observará e terá olhos abertos para tudo quanto realmente sucede no mundo; por isso não pode atrelar o coração com muita firmeza a nada em particular; nele deve existir algo de errante, que

tenha alegria na mudança e na passagem. Sem dúvida esse homem conhecerá noites ruins, em que estará cansado e encontrará fechado o portão da cidade que lhe deveria oferecer repouso; além disso, talvez o deserto, como no Oriente, chegue até o portão, animais de rapina uivem ao longe e também perto, um vento forte se levante, bandidos lhe roubem os animais de carga. Sentirá então cair a noite terrível, como um segundo deserto sobre o deserto, e o seu coração se cansará de andar. Quando surgir para ele o sol matinal, ardente como uma divindade da ira, quando para ele se abrir a cidade, verá talvez, nos rostos que nela vivem, ainda mais deserto, sujeira, ilusão, insegurança do que no outro lado do portão — e o dia será quase pior do que a noite. Isso bem pode acontecer ao andarilho, mas depois virão, como recompensa, as venturosas manhãs de outras paragens e outros dias, quando já no alvorecer verá, na neblina dos montes, os bandos de musas passarem dançando ao seu lado, quando mais tarde, no equilíbrio de sua alma matutina, em quieto passeio entre as árvores, das copas e das folhagens lhe cairão somente coisas boas e claras, presentes daqueles espíritos livres que estão em casa na montanha, na floresta, na solidão, e que, como ele, em sua maneira ora feliz, ora meditativa, são andarilhos e filósofos. Nascidos dos mistérios da alvorada, eles ponderam como é possível que o dia, entre o décimo e o décimo segundo toque do sino, tenha um semblante assim puro, assim tão luminoso, tão sereno e transfigurado: eles buscam a filosofia da manhã.²⁰⁶

A figura do viajante sem *telos*, sem fim último, aquele que sempre está atravessando o deserto e que não tem nenhuma morada definitiva, a metáfora do *Wanderer*, na obra de Nietzsche, é a imagem do não retorno e da não segurança, é a metáfora da *des-identificação* na constituição de si e na constituição de um eu múltiplo.

Para se tornar um espírito livre, é preciso, de alguma forma, se desenraizar. O privilégio do apátrida é que ele pode se aproximar de todas as coisas e se abrir à riqueza infinita do mundo, aproveitar-se do “ar livre e do intenso transbordar da luz”.²⁰⁷ De separação em separação, ele acaba por se despojar do que lhe é extrínseco, ainda que aderente, para se tornar o que é. E uma vez tendo se encontrado, sabe também perder-se de vez em quando — e depois novamente se encontrar.²⁰⁸ E, depois desse afastamento, pelo menos provisório, “ele pode perceber ao abandonar a cidade que as torres se erguem acima das casas”.²⁰⁹

Nessa travessia, descobre um precioso artifício para poder continuar com suas peregrinações, acolher a novidade com todo o amor possível: “Quem realmente quiser *conhecer* algo novo (seja uma pessoa, um evento, um livro) fará bem em receber essa novidade com todo o amor possível e rapidamente desviar os olhos e mesmo esquecer tudo o que nela pareça hostil, desagradável, falso. (...) Pois assim penetramos até o coração, até o centro motor da coisa nova: o que significa justamente conhecê-la.”²¹⁰

A vida oferece ao homem diversos caminhos para que ele possa se desenvolver e o impulso dominante para reconhecer como bom aquele que vai em sua direção, no sentido de seu ideal. “Tomemos uma experiência trivial”, escreve Nietzsche:

Suponhamos que um dia, passando pelo mercado, notamos que alguém ri de nós: conforme esse ou aquele impulso estiver no auge em nós, esse acontecimento significará isso ou aquilo para nós — e, conforme o tipo de pessoas que somos, será um acontecimento bastante diferente. Uma pessoa o toma como uma gota de chuva, ou

tra o afasta de si como um inseto, outra vê aí um motivo para brigar, outra examina a própria vestimenta, para ver se algo nela dá ensejo ao riso, outra reflete sobre o ridículo em si, outra sente-se bem por haver contribuído, sem querer, para a alegria e a luz do sol que há no mundo — e em cada caso houve uma satisfação de um impulso, seja o da irritação, o da vontade de briga, da reflexão ou da benevolência. Esse impulso agarrou o incidente como uma presa: por que justamente ele? Porque estava sedento e faminto.²¹¹

“Afimal, só se vive a experiência de si mesmo”,²¹² diz Zaratustra. Vida é vivência. “Alguns indivíduos sabem lidar com suas vivências — suas insignificantes vivências diárias — de modo a elas se tornarem uma terra arável que produz três vezes por ano”; enquanto outros transformam o pouco em muito e a maioria sabe transformar muito em pouco, de tal modo, diz Nietzsche, que podemos nos deparar com “esses bruxos ao avesso que, em vez de criar o mundo a partir do nada, criam o nada a partir do mundo.”²¹³ Todos os dias.

Então, para que o ser humano, ao fazer o balanço de sua vida, ao se perguntar sobre ela, não diga, como no poema “Inventário”, de Carlos Drummond de Andrade, “Que fiz do meu dia? Tanta correria?” e que “a vida cantada e sonhada ficará do nada”,²¹⁴ é preciso que ele se consagre a cada instante ao que é necessário. Em uma carta a Rodhe, de 28 de agosto de 1877, o filósofo de *O nascimento da tragédia* faz um alerta para os homens que escapam sem cessar deles mesmos, preenchendo laboriosamente suas vidas:

O homem que só pode consagrar cada dia poucos instantes aos objetivos que lhe parecem essenciais, porque tem que dispensar quase todo o seu tempo e suas forças a de-

veres que os outros fariam tão bem quanto ele, esse homem não tem uma vida harmoniosa, vive em conflito com ele mesmo e acaba por ficar doente.

O processo de dar estilo ao próprio caráter é tão gradual quanto trabalhoso. Todo novo acontecimento pode ser difícil de unificar ou mesmo impossível. Nós podemos nos enganar. O futuro é sempre uma ameaça. O risco é grande para o eterno viajante e explorador; é o perigo da solidão crescente, da privação de todo calor humano. Raros são os que possuem a paciência e a energia suficiente para criar suas virtudes. Nietzsche detesta a vida fácil, acomodada, servil, humilde em seus objetivos. Em *A gaia ciência*, enfatiza:

Pois, creiam-me! — o segredo para colher da vida a maior fecundidade e a maior fruição é: viver perigosamente. Construam suas cidades próximo ao Vesúvio! Mandem seus navios por mares inexplorados! Vivam em guerra com seus pares e consigo mesmos! Sejam salteadores e conquistadores enquanto não puderem ser governantes e possuidores, vocês homens do conhecimento! Logo passará o tempo em que podiam se contentar em viver ocultos nas florestas, como cervos amedrontados! Enfim o conhecimento estenderá a mão para o que lhe é devido: ele querará dominar e possuir, e vocês justamente com ele!²¹⁵

A vida é especificamente vontade de acumular força e tende sempre a um máximo de potência; ela é essencialmente um esforço em direção à potência. Sua realidade mais íntima é querer. Esse processo revela-se, ao mesmo tempo, como um alargamento, uma ampliação. É da natureza do ser vivo que ele seja obrigado a crescer, a ampliar sua potência e, por conseguinte, acolher nele as forças estrangeiras. Tudo depende da força plástica, do

poder de assimilar a matéria estranha e de incorporá-la. Assim, o indivíduo, em lugar de se considerar como algo “fixo, constante, único”, adotar e conservar uma só orientação de consciência, de aplicar em todas as situações da vida e em todos os acontecimentos uma só espécie de ponto de vista, se uniformizar desse modo, deve escutar a voz suave das diferentes situações, pois elas trazem consigo as próprias maneiras de ver.²¹⁶ Desse modo, pode-se participar atentamente da vida e da natureza de muitos. Quem aspira à liberdade da razão deve se comportar na terra como um viajante e abrir os olhos para todas as realidades, acolher um grande número de excitações e deixá-las agir profundamente.

Nietzsche considera que é uma desvantagem o pensador estar preso a uma única verdade. Em *O andarilho e sua sombra*, escreve: “Morrer pela ‘verdade’ — não nos deixariam queimar por nossas opiniões: não somos tão seguros delas: mas talvez por podermos ter e alterar nossas opiniões.”²¹⁷ Além disso, o espírito livre deve reclamar para si a mudança de opiniões. Em *Humano, demasiado humano*, acrescenta: “Estamos obrigados a ser fiéis aos nossos erros, ainda percebendo que com essa fidelidade causamos prejuízo ao nosso eu superior? — Não, não existe nenhuma lei, nenhuma obrigação dessa espécie, temos de nos tornar traidores, praticar a infidelidade, sempre abandonar nossos ideais. Não passamos de um período a outro de nossa vida sem causar essas dores da traição sem sofrê-las também.”²¹⁸ Para nosso filósofo, o espírito livre não deve ser fiel às suas crenças, mas estar sempre mudando de pele. Se não for assim, eles deixam de ser espíritos, pois aquele que não mudar de pele pode perecer como a serpente.²¹⁹

É desse modo que Nietzsche reivindica para si “o nomadismo espiritual”.²²⁰ Seu ideal é quase o de Don Juan do espírito; por isso não teme a mudança de opinião, de ponto de vista ou de perspectiva. Diz ele, em *Humano, demasiado humano*: “Salvos do fogo, avançamos instigados pelo espírito, de opinião em opinião, através da mudança de partidos, como nobres *traidores* de todas as coisas que podem ser traídas — e, no entanto, sem sentimento de culpa.”²²¹

Mais ainda, para ele uma mudança de opinião não é uma simples mudança intelectual. A opinião que temos de nós mesmos trabalha para formar nosso caráter e nosso destino. Ela é o corolário de uma metamorfose mais profunda e inconsciente que se dá no nível dos impulsos. “Mas *nossa opinião sobre nós mesmos*, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado ‘eu’, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino.”²²²

Nossa existência deveria ser então semelhante a uma elevação gradual, lenta e segura, contínua e tenaz, uma ascensão de patamar em patamar, não um voo, nem uma queda. Zaratustra ouve penalizado o jovem desencorajado que se queixa de se transformar muito rápido e o presente refutar apressadamente o seu passado.²²³ Em cada grau, é preciso realizar a perfeição e não se deve saltar nenhum deles. Em verdade, diz Zaratustra, “eu também aprendi, e a fundo, a esperar — mas somente a esperar por *mim*. E, acima de tudo, aprendi a ficar de pé e caminhar, e correr, e pular, e subir, e dançar”.²²⁴

Em “Do espírito de gravidade”, Nietzsche nos apresenta ainda outro aspecto como sendo imprescindível para a elevação do ser humano e poder tornar-se o que é: o amor por si próprio. Zaratustra diz: “Mas quem deseja tornar-se

leve e ave deve amar-se a si mesmo. (...) Não, decerto, com o amor dos seres enfermos e alquebrados: porque nesses cheira mal até o egoísmo! Deve o homem aprender a amar a si mesmo, (...) — de um amor sadio e saudável: para resistir no interior de si mesmo e não vaguear por aí.”²²⁵ Em suma, para Zaratustra, “o grande amor de si mesmo é sinal de gravidez”.²²⁶

E ainda toda essa autoeducação só é possível como um isolamento temporário. Para o filósofo de *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, falta ao sistema educacional ensinar a suportar a solidão. Diz ele: “Ninguém aprende, ninguém aspira, ninguém ensina — a suportar a solidão.”²²⁷ Contudo, sem ela, o ser humano não pode ser um espírito livre; o caminho da singularização exige que temporariamente deixemos de beber das cisternas de todos.²²⁸

Portanto, depois de um árduo esforço, será que poderíamos então chegar definitivamente ao que se é? Para Nietzsche, isso seria impossível. Paz na alma e na mente, respiração tranquila e vazia, autossatisfação, controle em meio ao fazer, ao criar e ao querer, nada disso é duradouro. O tornar-se implica sempre uma mudança contínua. Em nossas vidas, não existe o momento em que possamos chegar à conclusão de que o nosso caráter está feito e que não mais teremos que mudá-lo em nada ou que nós não queremos mesmo mudá-lo. “Tornar-se o que se é” exclui totalmente esse tipo de complacência. A criação do eu não é um episódio estático, um objetivo final que, uma vez atingido, exclui a possibilidade de continuar a mudar e a se desenvolver. Por ser objeto de constante reinterpretação, nenhum dos elementos que constituem o plano artístico para dar forma ao caráter pode permanecer constante.

Enquanto estivermos vivos, enfrentaremos sempre situações novas e imprevistas. Constantemente acolhemos novos pensamentos e desejos: seguimos realizando ações. E, por causa delas, nos defrontamos sempre com a necessidade de reinterpretar, reorganizar e, também, abandonar ações anteriores. Até mesmo na velhice, com o próprio corpo devastado pelo tempo e as próprias forças em declínio, o ser humano não pode dizer que já está realizado — há sempre algo para dar forma, criar, interpretar e resistir.

Além de todos esses aspectos, a arte de “tornar-se o que é” coloca-nos ainda diante da prova contida no pensamento do eterno retorno, que Nehamas assim traduz: “O eterno retorno é o desejo de refazer o que já se fez nesta vida se tivesse de viver novamente.”²²⁹ É o que está expresso na parte 4 de *Assim falou Zaratustra*: “Era isso — a vida? — hei de dizer à morte. Pois muito bem! Outra vez!”²³⁰ Ainda seguindo a interpretação de Nehamas, com a qual concordamos, o problema não é saber se refaríamos ou não as mesmas coisas; nesse domínio não há lugar para escolha. A questão é apenas esta: se nós desejaríamos refazer as mesmas coisas, se estamos contentes de ter feito o que foi feito e, ainda, saber se estaríamos dispostos a reconhecer todas as ações como sendo nossas ações. Poderíamos assim dizer, como Goethe, que “amamos o que ordenamos a nós mesmos”.²³¹ Então, desejar tornar-se o que é é, sobretudo, reconhecer como nosso tudo o que foi feito. Não é cultivar os traços de caráter estáveis que tornam nossas reações previsíveis e sem surpresa, mas, antes, nos tornarmos suficientemente flexíveis para utilizar tudo o que fizemos, o que fazemos e

faremos como elemento no interior de um todo constantemente em mudança, jamais terminado. E é importante destacar que nisso tudo não há “nenhum desejo de tornar-se ‘melhor’ ou somente ‘outro’”.²³² Longe de Nietzsche está reintroduzir no mundo a moralidade. Trata-se apenas de afinação ou desafinação, de sinfonia ou dissonância, como quer Riobaldo, ao rezar a vida.

Portanto, tornar-se o que se é consiste em um processo de permanente expansão e ainda na capacidade de assumirmos a responsabilidade sobre nós mesmos, o que Nietzsche chama de “liberdade”.²³³ A característica do ser não é a estabilidade e a permanência. Tornar-se o que se é não é alcançar um novo estado particular e deixar de mudar: “É se identificar com todas as suas ações, ver tudo o que se faz, o que se passa a ser é o que se é.”²³⁴ Logo, como sugere este outro fragmento: “Que tudo volte é a mais extrema aproximação de um mundo do devir com o mundo do ser.”²³⁵ Poderíamos completar essa interpretação com um fragmento póstumo de 1888, no qual o filósofo escreve: “Eu nada quero diferentemente — nem mesmo voltar atrás —, não me é permitido querer de outra forma... *amor fati*” [amor ao destino].²³⁶ O *amor fati*, como atitude dionisíaca diante da existência, é um dizer sim ilimitado ao que devém.

No aforismo “Para o Ano Novo”, no 4º livro de *A gaia ciência*, é que aparece a expressão *amor fati* pela primeira vez na obra de Nietzsche:

Amor fati, seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja desviar o olhar! E tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim!²³⁷

Em *Ecce homo*, Nietzsche completa esse aforismo e nos dá a chave para entender melhor esse pensamento. Confessa que, com o *amor fati*, a vida tornou-se leve para ele; mais leve quando exigiu dele o mais pesado: “Minha fórmula para a grandeza do homem é o *amor fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para a frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo — todo o idealismo é mendacidade ante o necessário — mas amá-lo.”²³⁸

Concluindo, a proposta de uma estética vital foi pensada por Nietzsche a partir de uma perspectiva individual. Agora, é interessante mostrar que, embora toda essa concepção do filósofo implique uma ética individualista — e isso porque ela não se propõe a definir as normas de comportamento dos indivíduos, nem traçar as regras gerais nem os imperativos categóricos idênticos para todos eles — podemos defini-la como uma ética da experimentação, ou melhor, como uma “ética do exemplo”. Numa carta a Malwida Von Meysenbug, de 6 de abril de 1873, ele escreve: “Assim fará o homem de ação, que se livrará de outros velhos hábitos de milhares de anos, mostrando como exemplo, como fazer melhor, para que os outros possam imitá-lo.”

Essa carta evidencia uma característica marcante do que seria a ética do exemplo. Embora a vida tornada obra de arte seja o resultado de um temperamento único, moldada segundo um estilo, desenhada como um padrão único para um único indivíduo, quem cria o próprio estilo mostra-o para todos. E então podemos considerá-la como tendo uma dimensão para o mundo. Zaratustra expressa bem essa ética do exemplo, da singularidade, em “De velhas e novas tábuas”: “Um prelúdio sou eu para os melho-

res executantes, meus irmãos! Sou um exemplo: obrai conforme o meu exemplo!”²³⁹ Assim, o criador não diferencia o criar-se a si mesmo, criar os demais e criar o mundo como obra de arte, já que o homem é parte do mundo. “Queres reviver — pergunta Nietzsche — sempre uma obra de arte? Tens de modelar a tua vida de modo que ela tenha o mesmo desejo diante de cada parte. Esse é o pensamento principal.”²⁴⁰ Em *A gaia ciência*, ele acrescenta:

Deixemos de pensar em castigar, repreender e melhorar! Raramente mudamos um indivíduo; e, conseguindo fazê-lo, talvez tenhamos conseguido algo mais, sem o perceber: nós fomos mudados por ele! Cuidemos, isto sim, para que nossa influência em tudo o que há de vir compense e ultrapasse a dele! Não lutemos em combate direto! — toda repreensão, punição e desejo de melhorar outro equivale a isso. Mas elevemos tanto mais a nós mesmos! Demos cores mais brilhantes ao nosso exemplo!²⁴¹

Assim, o mundo inteiro, como um conjunto de todas as coisas, torna-se, sob a influência de um indivíduo que se sabe único, que se sabe como um milagre que não se repetirá jamais, mais livre, uma imensa obra de arte que se engendra a si mesma e se transforma continuamente, sem razão, inocentemente.

Notas*

1. *Além do bem e do mal*, § 61.
2. *Ibid.*, § 211.
3. Arthur Rimbaud, *Soleil et Chair*. In: *Poésies*.
4. *A gaia ciência*, § 125.
5. João Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*, p. 26.
6. *Ibid.*, p. 35.
7. *Além do bem e do mal*, § 259.
8. *A gaia ciência*, § 107.
9. *Humano, demasiado humano*, II, Opiniões e sentenças diversas, § 137.
10. Cf. *A gaia ciência*, § 381.
11. *Humano, demasiado humano*, II, Opiniões e sentenças diversas, § 152.
12. *A gaia ciência*, § 381.
13. André Luis Mota Itaparica nos apresentou muito bem os vários estilos de Nietzsche em seu livro *Nietzsche: estilo e moral*.
14. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 71.
15. Albert Camus, *O homem revoltado*, p. 97.
16. Carta a Theodor Fritsch de 1887. Citado por Maria Cristina Franco Ferraz em *Nietzsche, o bufão dos deuses*, p. 55.
17. *Genealogia da moral*, Prefácio, § 8.
18. *Crepúsculo dos ídolos*, Máximas e flechas, § 34.
19. *Fragmentos póstumos*, primavera de 1888, KSA 13, 15 [118], p. 477.
20. *Ecce homo*, Por que escrevo tão bons livros, § 1.
21. Cf. Daniel Halévy, "Bona, primeira solidão". In: *Nietzsche*, p. 46.
22. Cf. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 17: "Quem explica uma passagem de um autor 'mais profundamente' do que o pretendido não explica, mas *obscurece* o autor."
23. *Assim falou Zaratustra*, I, Do ler e escrever.
24. Cf. *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, § 12.
25. *A gaia ciência*, Brincadeira, astúcia e vingança; Interpretação, § 23.

* Os textos e livros citados não precedidos do nome do autor são de autoria de Friedrich Nietzsche.

26. *Aurora*, Prólogo, § 5.
27. *Genealogia da moral*, Prefácio, § 8.
28. *Fragmentos póstumos*, inverno de 1876-1877, KSA 8, 20 [3], p. 361.
29. Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche*, p. 14.
30. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-outono de 1886, KSA 12, 2 [190], p. 161. São numerosos os textos nietzschianos nos quais ele declara que vida é vontade de potência. Eis alguns deles: "Do superar-se a si mesmo", *Fragmentos póstumos*, verão de 1886-outono de 1887, KSA 12, 5 [71], p. 211; *Fragmentos póstumos*, final de 1886-primavera de 1887, KSA 12, 7 [9], p. 294-295.
31. Cf. Scarlett Marton, *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 29.
32. *Assim falou Zaratustra*, I, De mil e um fitos.
33. Cf. Scarlett Marton, *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*, p. 30.
34. *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, § 12.
35. *Fragmentos póstumos*, primavera de 1888, KSA 13, 14 [123], p. 304.
36. *A gaia ciência*, § 349.
37. *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, § 12.
38. *Fragmentos póstumos*, primavera-verão de 1888, KSA 13, 16 [12], p. 486.
39. Goethe, *Os sofrimentos de Werther*, 18 de agosto.
40. *Fragmentos póstumos*, outono de 1887, KSA 12, 9 [13], p. 345.
41. *Fragmentos póstumos*, primavera de 1888, KSA 13, 14 [121], p. 301.
42. *A gaia ciência*, § 127.
43. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-outono de 1886, KSA 12, 2 [83] p. 102.
44. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-primavera de 1886, KSA 12, 1 [62], p. 26.
45. *Fragmentos póstumos*, novembro de 1887-março de 1888, KSA 13, 11 [96], p. 44.
46. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 13.
47. *Fragmentos póstumos*, agosto de 1885-primavera de 1886, KSA 12 [30], p. 17.
48. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 13.
49. Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, IV, § 3.
50. Cf. *Crepúsculo dos ídolos*, Prólogo.
51. *Crepúsculo dos ídolos*, Os quatro grandes erros, VI, § 7.
52. *A gaia ciência*, § 354. In: *Obras incompletas*.

53. Cf. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 52.
54. *Fragmentos póstumos*, outono de 1887, KSA 12, 10 [137], p. 534.
55. *A gaia ciência*, § 354. In: *Obras incompletas*.
56. *Ibid.*
57. Oswaldo Giacoia Júnior, *Nietzsche como psicólogo*, p. 42.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, p. 40.
60. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.
61. Cf. *Fragmentos póstumos*, verão de 1886-outono de 1887, KSA 12, 5 [56], p. 205,206.
62. *A gaia ciência*, § 354.
63. *Ibid.*, § 333.
64. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-primavera de 1886, KSA 12, 1 [58], p. 25.
65. *A gaia ciência*, § 335.
66. *Além do bem e do mal*, § 3.
67. *Ibid.*, § 6.
68. *Ibid.*
69. *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 2.
70. *Ibid.*, § 15.
71. Cf. *ibid.*, § 2.
72. *A gaia ciência*, Prefácio, § 3.
73. *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 2.
74. *Além do bem e do mal*, § 211.
75. *A gaia ciência*, § 372.
76. *Fragmentos póstumos*, novembro de 1887-março de 1888, KSA 13, 11 [415] p. 194.
77. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-outono de 1886, KSA 12, 2 [119], p. 121.
78. *Ibid.*, KSA 12, 2 [148], p. 139.
79. *Ibid.*, KSA 12, 2 [151], p. 140. São inúmeros os textos em que Nietzsche declara que a vontade de potência interpreta. Cf., por exemplo, *ibid.*, KSA 12, 2 [148], p. 139; KSA 12, 2 [190], p. 161; *Fragmentos póstumos*, final de 1886-primavera de 1887, KSA 12, 7 [60], p. 315.
80. *A gaia ciência*, § 301.
81. *Fragmentos póstumos*, final de 1886-primavera de 1887, KSA 12, 7 [60], p. 315.

82. Fragmentos póstumos, outono de 1885-outono de 1886, KSA 12, 2 [78], p. 98-99.
83. *Ibid.*, KSA 12, 2 [150], p. 140.
84. *Além do bem e do mal*, § 225.
85. Fragmentos póstumos, verão de 1886-outono de 1887, KSA 12, 5 [19], p. 191-192.
86. *Assim falou Zaratustra*, I, De mil e um fitos.
87. Fragmentos póstumos, novembro de 1887-março de 1888, KSA 13, 11 [73], p. 36.
88. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 1.
89. *A gaia ciência*, § 374.
90. Fragmentos póstumos, outono de 1887, KSA 12, 9 [26], p. 348.
91. *A gaia ciência*, § 374.
92. Fragmentos póstumos, maio-junho de 1888, KSA 13, 17 [3], p. 521.
93. Fragmentos póstumos, primavera de 1888, KSA 13, 14 [188], p. 374.
94. *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, § 12.
95. *Assim falou Zaratustra*, II, Nas ilhas bem-aventuradas.
96. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 13.
97. Fragmentos póstumos, maio-junho de 1888, KSA 13, 17 [3], p. 521.
98. *A gaia ciência*, § 320.
99. Oscar Wilde, "O artista". In: *Obra completa*, p. 988.
100. *Ecce homo*, Prólogo, § 2.
101. *Ibid.*
102. *Crepúsculo dos ídolos*, Incursões de um intempestivo, § 9.
103. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 4.
104. *A gaia ciência*, § 370.
105. *Assim falou Zaratustra*, II, Das ilhas bem-aventuradas.
106. *Ecce homo*, O nascimento da tragédia, § 3.
107. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 13.
108. *A gaia ciência*, § 370.
109. "Numa perspectiva da eternidade".
110. *Crepúsculo dos ídolos*, A "razão" na filosofia, III, § 1.
111. *Assim falou Zaratustra*, II, Da redenção.
112. Fragmentos póstumos, verão de 1887, KSA 12, 8 [2], p. 327.
113. Cf. *ibid.*
114. *Assim falou Zaratustra*, II, Das ilhas bem-aventuradas.
115. M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* [Que é o Zaratustra de Nietzsche?].
116. *Assim falou Zaratustra*, II, Da Redenção.

117. *Ibid.*
118. *A gaia ciência*, § 277.
119. *Ecce homo*, Assim falou Zaratustra, § 3.
120. *Genealogia da moral*, 2ª dissertação, § 1.
121. *Considerações extemporâneas II. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, § 1.
122. *Ecce homo*, I, § 6.
123. *Considerações extemporâneas II. Da utilidade e desvantagem da história para a vida*, § 1.
124. *Ibid.*
125. Assim falou Zaratustra, Prólogo, § 4.
126. *Fragmentos póstumos*, final de 1886-primavera de 1887, KSA 12, 7 [54], p. 312.
127. *O nascimento da tragédia*, § 1.
128. *Ibid.*, § 5. Cf. também § 24.
129. *A gaia ciência*, § 107.
130. *O nascimento da tragédia*, § 1.
131. *Fragmentos póstumos*, final de 1870-abril de 1871, KSA 7 [117], p. 166.
132. "A visão dionisiaca do mundo", § 1.
133. *Ibid.*
134. *O nascimento da tragédia*, § 3.
135. Cf. *ibid.*
136. *O nascimento da tragédia*, § 16.
137. *Ibid.*
138. *A gaia ciência*, § 299.
139. Cf. Píndaro, *Odes II, Pítias*, p. 71.
140. *Ecce homo*, II, 9, p. 49.
141. Cf. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 13.
142. *A gaia ciência*, § 295.
143. *Ibid.*, § 310.
144. Assim falou Zaratustra, II, Nas ilhas bem-aventuradas.
145. *Fragmentos póstumos de 1881-1882*. In: *La volonté de puissance*, II, § 339, p. 130-131.
146. *Ibid.*
147. *Humano, demasiado humano*, I, § 263.
148. Schopenhauer como educador, § 1.
149. Giorgio Colli, Schopenhauer como educador. In: *Escritos sobre Nietzsche*, p. 21.

150. *Ibid.*, § 1.
151. *Ibid.*
152. *Ibid.*
153. *Ibid.*
154. *Ibid.*
155. *Fragmentos póstumos*, 1881-1882. In: *La volonté de puissance*, II, § 392, p. 389.
156. *Humano, demasiado humano*, II, Opiniões e sentenças diversas, § 223.
157. *Ibid.*
158. *Humano, demasiado humano*, I, § 292.
159. *Ibid.*, § 162.
160. *Ibid.*, § 215.
161. Cf. *ibid.*, § 153.
162. *Humano, demasiado humano*, II, Opiniões e sentenças diversas, § 174.
163. *Ibid.*, § 169.
164. *A gaia ciência*, § 107.
165. *Fragmentos póstumos*, 1885. In: *La volonté de puissance*, I, § 220, p. 296.
166. *A gaia ciência*, § 290.
167. Cf. *ibid.*
168. *Ibid.*, § 290. Certamente Nietzsche segue a tradição de Teofrasto e de La Bruyère e entende caráter como o que marca um ser e o caracteriza. Nós podemos dizer ainda que para o nosso filósofo “dar estilo ao caráter” é uma vontade de dar forma às próprias virtudes para que se possa viver, amar e bendizer o que a vida traz.
169. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, § 47.
170. *Ibid.*
171. *Além do bem e do mal*, § 19.
172. *Ibid.*
173. *Ibid.*, § 117.
174. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.
175. *Fragmentos póstumos*, 1887-1888. In: *La volonté de puissance*, I, § 259, p. 311.
176. *Ibid.*, § 275, p. 318.
177. *Aurora*, § 109.
178. *Ibid.*, § 119.

179. *Além do bem e do mal*, § 62.
180. *Assim falou Zaratustra*, II, De grandes acontecimentos.
181. *Assim falou Zaratustra*, I, Da virtude dadivosa.
182. *Aurora*, § 560.
183. *Fragmentos póstumos*, 1884. In: *La volonté de puissance*, II, § 219, p. 295-296.
184. *Aurora*, § 326.
185. *Ibid.*
186. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 310.
187. *Ibid.*, § 5.
188. *Ibid.*, § 16.
189. *Ecce homo*, II, 1, p. 35, 36.
190. *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, 2, p. 38.
191. *Aurora*, § 364.
192. *Ibid.*, § 202.
193. *Ibid.*, § 109.
194. *Além do bem e do mal*, § 189.
195. *Genealogia da moral*, 1ª dissertação, § 12.
196. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 65.
197. *Aurora*, § 462.
198. Cf. Jorge Larrosa, *Nietzsche e a educação*, p. 66.
199. *Ecce homo*, Por que escrevo tão bons livros, § 5.
200. Jorge Larrosa, *Nietzsche e a educação*, p. 66, 67.
201. *Fragmentos póstumos*, outono de 1887, KSA 12, 9 [108], p. 398.
202. *Assim falou Zaratustra*, I, Dos desprezadores do corpo.
203. Cf. Alexander Nehamas, *How one becomes what one is*, *Nietzsche, Life as Literature*, p. 170.
204. Cf. Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 188 e 213.
205. Jorge Larrosa, *Nietzsche e a educação*, p. 67.
206. *Humano, demasiado humano*, I, § 638.
207. *Fragmentos póstumos*, outono de 1885-outono de 1886, KSA 12, 2 [196], p. 163.
208. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 306.
209. *Ibid.*, § 307.
210. *Humano, demasiado humano*, I, § 621.
211. *Aurora*, § 119.
212. *Assim falou Zaratustra*, I, O viandante.
213. *Humano, demasiado humano*, I, § 627.

214. Carlos Drummond de Andrade, *Viola de bolso, Poesia completa e prosa*, p. 571.
215. *A gaia ciência*, § 283.
216. *Humano, demasiado humano*, I, § 618.
217. *Humano, demasiado humano*, II, O andarilho e sua sombra, § 333.
218. *Humano, demasiado humano*, I, § 629.
219. Cf. *Aurora*, § 573.
220. *Humano, demasiado humano*, II, Opinião de sentenças variadas, § 211.
221. *Humano, demasiado humano*, I, § 637.
222. *Aurora*, § 115.
223. *Assim falou Zaratustra*, I, Da árvore no monte.
224. *Assim falou Zaratustra*, III, Do espírito de gravidade.
225. *Ibid.*
226. *Assim falou Zaratustra*, III, De bem-aventurança a contragosto.
227. *Aurora*, § 443.
228. *Ibid.*, § 491.
229. Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, p. 190.
230. *Assim falou Zaratustra*, IV, O canto ébrio.
231. Cf. Charles Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensée*, I, p. 41.
232. *Fragmentos póstumos*, novembro de 1887-março de 1888, KSA 13, 11 [300], p. 127.
233. *Crepúsculo dos ídolos*, IX, § 38.
234. Alexander Nehamas, *Nietzsche, Life as Literature*, p. 190.
235. *Fragmentos póstumos*, final de 1886-primavera de 1887, KSA 12, 7 [54], p. 312.
236. *Fragmentos póstumos*, dezembro de 1888-janeiro de 1889, KSA 13, 25 [7], p. 641.
237. *A gaia ciência*, § 276.
238. *Ecce homo*, Por que sou tão inteligente, 10, p. 51.
239. *Assim falou Zaratustra*, III, Das velhas e novas tábuas, § 20.
240. *Fragmentos póstumos*, primavera-outono de 1882, KSA 9, 11 [165], p. 505.
241. *A gaia ciência*, § 321.

Bibliografia

- ANDLER, Charles. *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. Paris: Gallimard, 1958.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1977.
- BEAUMARCHAIS. *Le Barbier de Séville*. Paris: Bordas, 1963.
- CAMPOS, Haroldo de. *Hagoromo de Zeami. O charme sutil*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005.
- . *Entremilênios*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- COLLI, Giorgio. *Escritos sobre Nietzsche*. Trad. Maria Filomena Molder. Lisboa: Relógio D'Água, 2000.
- CRAGNOLINI, Mónica B. Extranãs amistades. Una perspectiva nietzscheana de la *philía* desde la idea de constitución de subjectividad como *Zwischen*. In: *Perspectivas Nietzscheanas*. Buenos Aires: Eudeba, out. 1998, n° 5-6, p. 87-105.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1967.
- . *Nietzsche*. Paris: PUF, 1968.
- DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche educador*. 3. ed. São Paulo: Scipione, 2003.
- . *Nietzsche e a música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- . *Nietzsche e a música*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2005.
- . *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Nietzsche, o bufão dos deuses*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- FOGEL, Gilvan. *Conhecer é criar: Um ensaio a partir de F. Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2003.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Freud, Marx. In: *Cahiers de Royamont*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1964, p. 183-200.
- FREZZATI, Wilson. *A fisiologia de Nietzsche: A superação da dualidade cultura/biologia*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006.
- GIACOLA, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- GOETHE, Johann Wolfgang. *Os sofrimentos de Werther*. Trad. Ary de Mesquita. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s.d.
- HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Paris: Éditions Bernard Grasset, 1944.

- HEIDEGGER, Martin. *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* In: *Vorträge und Aufsätze*. Pfulliger: Neske, 1954. Edição francesa: *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1971.
- ITAPARICA, André Luis Mota. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2002.
- LARROSA, Jorge. *Nietzsche e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- . *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- . *O nascimento do trágico. De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- MARTON, Scarlett. *Nietzsche. Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- . *Extravagâncias. Ensaio sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2000.
- MONTINARI, Mazzino. *Friedrich Nietzsche*. Gallimard: PUF, 2001.
- . *Interpretações nazistas*. In: MARTON, Scarlett (org.). *Nietzsche, pensador mediterrâneo*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2007, p. 69-95.
- MULLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder*. Trad. Oswaldo Giacoia Júnior. São Paulo: Annablume, 1997.
- NEHAMAS, Alexander. *Nietzsche. Life as Literature*. Harvard: Harvard University Press, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição crítica. Org. Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988. Edição francesa: Paris: Gallimard, 15 v.
- . *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Org. Giorgio Colli e Mazino Montinari. Berlim; Nova York: Walter de Gruyter, 1988.
- . *La volonté de puissance, v. I e II*. Trad. Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard, 1995.
- . *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- . *A visão dionísia do mundo*. Trad. Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2005.
- . *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

- . *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977.
- . *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- . *Crepúsculo dos ídolos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- . *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- . *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- . *Humano, demasiado humano*, I. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- . *Humano, demasiado humano*, II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- . *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- . *Obras incompletas*. Seleção de textos de Gérard Lebrun. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974. Coleção Os Pensadores.
- RIMBAUD, Arthur. *Poésies*. Paris: Editions J'ai Lu, 1992.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1963.
- SCHMID, Wilhelm. La Philosophie comme art de vivre. *Magazine Littéraire*, n. 298, ab. 1992, p. 57, 58.
- SILK, M. S.; STERN, J. S. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- WILDE, Oscar. O artista. In: *Obra completa*. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: José Aguilar, 1961.
- YOUNG, Julien. *Nietzsche's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Agradecimentos

- a Julio Bressane, por sua constante dedicação, por seu incentivo e, sobretudo, por seu coração generoso;
- a Evando Nascimento, pelo convite para a realização deste livro;
- ao meu grupo da pós-graduação (principalmente à professora Iracema de Macedo e a Tiago Mota da Silva Barros), que, há mais de dois anos, estuda comigo o livro de Nietzsche *Assim falou Zaratustra*;
- às minhas filhas, Noa Bressane e Tande Bressane, por todas as minhas alegrias;
- aos meus genros, Moa Batsow e Rodrigo Lima, pela generosidade e pelo exemplo de amizade;
- às minhas amigas Anja Kessler, Deborah Danowski, Laura Anete Ferreira de Moraes, Hélène Niskier, Maria da Penha Vieira, Marta Braga, Neide Pessanha, Rosa Maria Lima e Virgínia Figueiredo, por tudo;
- a Jorge Gomes, Fernando Rodrigues, Guilherme de Araújo Loures, Miguel Angel de Barrenechea e Roberto Machado, pela valiosa colaboração e incentivo;
- à minha médica homeopata, Dra. Míria de Amorim, por tudo;
- ao CNPq e à Prociência da Uerj, pelo apoio à minha pesquisa.

É apenas por meio do jogo das forças que se inicia no corpo e da atividade criadora aí implicada que a existência filosófica e humana em geral pode encontrar sua plena justificação. A potência filosofante, tal como demonstra este volume, deve redobrar a própria potência vital a fim de reduzir os efeitos niilistas da lógica clássica, em suas oposições binárias entre bom e mau, razão e instinto, transcendental e empírico etc.

A força deste trabalho de Rosa Dias, autora de inúmeros e amplamente reconhecidos trabalhos sobre o pensador do *Eterno retorno*, consiste em ser dotado da capacidade inventiva dos textos a que se refere. Cada categoria é recriada no sentido de percorrer com um novo olhar o jogo das avaliações nietzschianas. Desse modo, abre-se o pensamento para o porvir como transmutação deste nosso tempo de agora, com auxílio da arte. Haveria tarefa mais ambiciosa para qualquer intérprete e pesquisador(a)?

Evando Nascimento

Rosa Dias é doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e professora adjunta de Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É autora de *Nietzsche educador* (São Paulo, Scipione, 3ª edição, 2003), *Nietzsche e a música* (São Paulo/Ijuí, Discurso Editorial/Unijui, 2005), *Amizade estelar: Schopenhauer, Wagner e Nietzsche* (Rio de Janeiro, Imago, 2009), *Lapicinus e a dor de crânio* (Rio de Janeiro, Língua Geral, 2009) e *Dias de Nietzsche em Jarm: Roteiro e Pesquisa* (2004).

COLEÇÃO
CONTEM
PORÂNEA

A Coleção Contemporânea se propõe a tratar de temas atuais nas áreas de Filosofia, Literatura & Artes. Participam dela nomes de destaque na produção cultural contemporânea, sempre com a finalidade de refletir sobre assuntos, pensadores e correntes que de algum modo ajudam a rever o mundo em tempos de cultura planetária. O enfoque é o de um pensamento original, em linguagem acessível, mas preservando a profundidade e o rigor da reflexão.

ISBN 978-85-200-0988-8

